



SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

*Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime
amat a Deo inter res humanas
(S. THOMAS. In Eth. ad Nic., L. X, lec. 13)*

DIRECTOR

OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION

GUILLERMO BLANCO

1952

2do. TRIMESTRE

Año VII

LA PLATA · BUENOS AIRES

Núm. 24

INGRESADO
MEN
Nº 71 (CONT. 176)
BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONOMICAS

MISION PERENNE Y MISION ACTUAL DE LA FILOSOFIA

1. — *La Filosofía en su esencia, trasciende el espacio y el tiempo: es perenne. Busca esclarecer la realidad en todas sus formas y manifestaciones —inmanente y trascendente, material y espiritual, finita e infinita— desde su misma raíz ontológica. No se detiene en lo inmediato, en la fenomenológico; trata de penetrar y descifrar el ser desde su entraña más honda y aún desde más allá: desde sus supremas causas extrínsecas, que desde la transcendencia la determinan en su propia esencia.*

Mirada así en su estructura propia, la Filosofía posee una misión permanente, siempre la misma, a través de su desarrollo y vicisitudes en su propia existencia concreta. Los grandes problemas de la Filosofía —el mundo, el hombre y Dios, el ser y el deber ser— con diverso acento y formulación, son, en substancia, siempre los mismos y reinciden sin cesar en la temática de aquélla.

Podríamos decir que la misión esencial y, como tal, permanente de la Filosofía es la búsqueda de la verdad suprema de las cosas.

2. — *Inmutable en su esencia, en su existencia concreta la Filosofía es hija de su tiempo, se nutre también de las preocupaciones de su hora y está inmersa en la vida; y aun las formulaciones de los problemas perennes están revestidas con el estilo y llevan la impronta de su momento histórico.*

En este sentido, sin renunciar a su misión específica inmutable —sin la cual perdería su misma esencia— la Filosofía tiene su misión propia, diversa y peculiar en cada época, tanto por la preferencia de sus temas como por el modo de enfocarlos concretamente. O mejor todavía, aquella misión intemporal, que la constituye en su propia esencia, no se realiza sino en las condiciones concretas existenciales de la época histórica en que se implanta.

Como el hombre, compuesto de esencia y existencia, de una esencia inmutable, que en sus condiciones concretas de existencia se realiza y es totalmente individual; todas las manifestaciones del espíritu humano —tales como la Filosofía, la Ciencia, la Moral, el Derecho, el Arte y la misma Religión— llevan esa doble impronta suya, están constituidas por una esencia permanente, determinada por las notas esenciales o por sus exigencias ontológicas del ser trascendente por él aprehendidas, pero realizada y, como tal, enteramente sumergida e impregnada por las notas individuantes contingen-

tes de su realización concreta en tal precisa situación y preciso momento histórico.

Según que sólo se atienda a uno de los dos aspectos de la realidad, con desmedro y aun supresión total del otro, se cae ya en un racionalismo "angelista", que únicamente tiene en cuenta la esencia con perjuicio de su existencia histórico-concreta, ya en un empirismo relativista e historicista, que diluye la esencia inmutable en un puro cambio o devenir histórico.

Precisamente porque subestimaba la experiencia sensible, —única intuición que pone al hombre en contacto inmediato con lo existente concreto—, y sólo se atenia a la razón—, que de sí únicamente alcanza la esencia en su estructura inmutable—, el racionalismo no tuvo sentido de lo histórico y de su influencia en la Filosofía misma y, en general, en las manifestaciones de la cultura, y se detuvo siempre, de uno u otro modo, en una concepción puramente esencialista de la realidad, desarticulada de la existencia individual.

Superado el racionalismo hegeliano del siglo pasado y comienzos del presente, el peligro de la Filosofía actual —vitalista, historicista y existencialista— eminentemente irracionalista y, como tal, antiesencialista, es quedarse y reducirlo todo a lo contingente existencial, hacer depender todas las notas y exigencias ontológicas aprehendidas por el espíritu, exclusivamente de las condiciones existenciales históricas; con lo cual la verdad, el bien y la belleza y sus exigencias sobre el hombre, pierden todo carácter absoluto y no van más allá de las circunstancias contingentes relativas a un preciso momento histórico que las determina (Dilthey).

Según esta concepción tampoco la Filosofía escapa a esta situación histórica y es producto exclusivo de las condiciones de espacio y tiempo, enteramente tributaria y determinada por estas condiciones y relativa y cambiante, por ende, como éstas. Su misión se limita, por eso mismo, a esclarecer la situación concreta de la existencia humana en su aquí y ahora, en el finito e histórico horizonte de su acontecer espacio-temporal.

3. — Sin admitir desde luego semejante actitud relativista y, en definitiva, escéptica de la Filosofía —y análogamente de las demás manifestaciones espirituales— que aniquila su misma esencia y, con ello, suprime su misión propia perenne —su misión primordial, sin la cual dejaría de ser Filosofía— es indudable que, en su situación histórico-concreta, la Filosofía —espíritu encarnado, como el hombre que la realiza— tiene que avocarse a aquellos temas perennes, pero en cuanto inmersos en su momento y lugar concretos y tratar ante todo de aquellos problemas que esta misma situación histórica plantea. Pero aun en este caso, la Filosofía, si quiere permanecer fiel a su propio ser, no puede plantearlos ni resolverlos sino desde los principios inteligibles esenciales que le son propios. Debe sumergirse en la realidad oscura del mundo existencial de su tiempo, pero hasta llegar y penetrar en su entraña esencial, desde la cual únicamente es posible dilucidar aquélla en sus últimos principios o razones, mediante la inteligencia.

4. — Toda la Filosofía contemporánea es eminentemente antropológica, en el sentido concreto, individual e irracionalista del término.

Contra el racionalismo transcendental y el positivismo intelectualista del siglo pasado, que, por caminos antagónicos, diluían, respectivamente, la rea-

lidad del ser del hombre existente concreto, ya en un Ser absoluto impersonal, ya en un conjunto de actos o fenómenos de nadie, la Filosofía actual se aferra con razón al propio ser personal de cada uno. Y a este ser pretende aprehenderlo fenomenológicamente de una manera inmediata, intuitiva, por una suerte de simpatía o coincidencia con él, pero siempre de tipo irracional o anti o pre-intelectual, so pretexto de que un análisis y explicación intelectual del mismo desnaturalizaría nuestro ser concreto o, por lo menos, nos colocaría frente o fuera de él sin penetrar en su intimidad óntica.

Por otra parte, añade, es indispensable partir de la investigación del ser de nuestra realidad concreta, porque sólo en ella y por ella cobra sentido la pregunta sobre cualquier otro ser y sobre el mismo ser en sí de la Metafísica. Se otorga así una preeminencia absoluta a la existencia concreta sobre el ser en sí mismo, hasta tal punto que la misma Metafísica —el estudio del ser en sí— está en dependencia absoluta del ser histórico del hombre existencial. El ser histórico existencial, el devenir humano, es lo primordial; y de él depende enteramente la esencia y el ser en sí. Primero la existencia, la temporalidad y la historicidad, y sólo en ellas y por ellas, el ser, la esencia y la eternidad, que, por eso mismo, pierden todo valor absoluto y son reabsorbidas como proyecciones de la pura existencia temporal.

Es así como el existencialismo actual lleva al fin, hasta un relativismo antropológico existencial total, las consecuencias del empirismo irracionalista —ciego para las esencias, que sólo se aprehenden por vía intelectual— instaurado por el vitalismo y el historicismo relativista. Negado el alcance de aprehensión ontológica de la razón, la realidad es despojada de toda esencia inmutable y de sus consiguientes exigencias, queda reducida a un puro devenir sin sentido y absurdo, a una pura ex-sistencia o proyección finita temporal histórica, en la cual y por la cual cobra sentido todo lo que la trasciende. Lo absoluto inmutable queda diluido enteramente en este devenir existencial relativo y contingente. La Filosofía misma no es sino en él y, por ende, enteramente tributaria de las circunstancias espacio-temporales concretas, incapaz de deshacerse de este relativismo histórico inmanentista que la impregna totalmente desde su raíz existencial.

Este método antiintelectualista, que invalida la inteligencia y sólo admite como medio de acceso al ser una aprehensión inmediata o intuición de tipo subjetivo, enviscera un trascendentalismo de tipo irracional, por el cual toda la realidad —mundo, Dios y el propio yo— no son sino en nuestra existencia concreta o, para decirlo con el lenguaje de esa Filosofía, no se dan sino como "notas existenciales" de nuestra propia proyección o devenir existencial. Es decir, que esta posición relativista e historicista del existencialismo actual, que centra la investigación en la existencia concreta del propio ser humano, de la que hace depender toda otra realidad, se agudiza y es llevada hasta el extremo por el mismo método irracionalista, que impide trascender esa misma inmanencia existencial, abrirse camino hacia la auténtica trascendencia desde la propia existencia finita y contingentemente existente.

5. — Indudablemente en su reacción contra el racionalismo idealista y el positivismo cientificista de tipo intelectual, en defensa de la propia existencia individual, la Filosofía actual ha ido demasiado lejos, atacando el valor y deshaciéndose de toda inteligencia y pretendiendo instaurar una Filosofía sin la razón y aun contra la razón.

Ahora bien, una Filosofía que no sea por vía intelectual, es imposible y absurda; no sólo porque pretende negar el valor de la inteligencia —tesis que no puede sostener sino contradictoriamente: sin suponer el valor de esa misma inteligencia atacada, que la formula y fundamenta— sino también porque todo acceso espiritual para aprehender la realidad como es, aun la propia, que no sea por vía intelectual, no existe en un plano puramente natural y filosófico. Si apagamos la luz de la inteligencia, nos sumergimos en las penumbras de una intuición, sí, pero de una intuición puramente sensible, donde ya es imposible aprehender formalmente el ser tanto objetivo como subjetivo.

No negamos, pues, que el primer contacto con la realidad se nos dé en la experiencia sensible, infraracional. Más aún, sólo por ella tenemos una aprehensión intuitiva de la realidad en su existencia concreta. No se trata, pues, de un retorno al racionalismo, que desconoce esta verdad fundamental de la Gnoseología. Pero a su vez semejante intuición no basta, porque si bien aprehende la realidad, no llega a develarla formalmente como tal, y permanece en un plano infrafilosófico e infrahumano, donde no sólo no es ya posible solución filosófica alguna, pero ni siquiera su mismo planteo.

La Filosofía o será obra de inteligencia o no será Filosofía.

Y como la inteligencia tiene como objeto suyo formal el ser o esencia de las cosas, síguese que la Filosofía o será una dilucidación de las esencias de la realidad existente —en acto o en potencia— o no será nada.

De hecho, aun las pretendidas filosofías antiintelectualistas y antiesencialistas sólo filosofan a su modo en la medida en que, subrepticamente y contra sus propios principios, de facto están buscando por vía intelectual las esencias o pseudo-esencias de las cosas.

6. — Ante esta preocupación por su propia existencia concreta del hombre actual, provocada por los peligros que asechan y amenazan su ser personal espiritual y físico; y ante la orientación de las distintas corrientes filosóficas actuales, que, precisamente por tales circunstancias, de un modo u otro hacen converger sus afanes e investigaciones sobre el ser finito e individual del hombre por el método fenomenológico, generalmente de tipo irracional; la misión de la Filosofía actual ha de dirigirse a investigar y descifrar el ser del hombre en su realidad histórico-concreta, pero sin quedarse en el plano de la pura descripción fenomenológica, sino colocándose en el único plano estrictamente filosófico, vale decir, ontológico, en el que es posible llegar hasta aquél o, en otros términos, en el de la esencia inteligible; a fin de integrar luego esa antropología en una Metafísica o Filosofía general del ser.

Para ello la Filosofía actual ha de comenzar por restablecer y defender el genuino valor de la inteligencia dentro de sus auténticos límites, entre un racionalismo, que exalta la razón humana hasta hacerla divina, creadora trascendentalmente de sus propios objetos, y un irracionalismo, que la deprime y aniquila como incapaz de penetrar en la entraña óptica de la realidad.

A fin de poder alcanzar semejante intento, la Filosofía actual ha de comenzar centrando de nuevo la inteligencia humana en su auténtico objeto formal, redescubrir y precisar este objeto, que desde la trascendencia específica y da sentido a la inteligencia humana en su vida propia. Sólo así, desde el ser como objeto formal trascendente y especificante de la vida intelec-

tiva y, por ésta, de toda la vida espiritual humana, es posible escapar al relativismo historicista de las diversas corrientes irracionalistas actuales —de las que el existencialismo es la sobresaliente bien que no única— que absorbe todo el ser y el deber ser en la inmanencia de la existencia contingente e histórica del propio hombre, haciendo depender y diluyendo todo lo absoluto trascendente en la pura y absurda existencia o devenir histórico, destituido de toda esencia. Pero conviene subrayar a la vez que semejante objeto formal trascendente y especificante de la inteligencia humana no es el Ser divino ni siquiera el ser espiritual —como pretende el racionalismo— ni tampoco la pura multiplicidad fenoménica de la realidad individual concreta —como quiere el empirismo intelectualista, a la manera del positivismo, o anti-intelectualista, a la manera del existencialismo— sino el ser o esencia inmaterial de las cosas materiales, lo inteligible y permanente de la realidad material cambiante —tal como se le revela a través de la intuición sensible— la cual en sí misma y como tal no es inteligible en acto y está sumergida en la potencia de la materia y en su consiguiente devenir.

Centrada nuevamente la inteligencia en su objeto formal especificante propio, que desde la trascendencia la nutre e ilumina con su inteligibilidad o verdad ontológica, la Filosofía actual esclarecerá enseguida el mismo modo propio de conocer de la inteligencia humana: no por intuición inmediata de su objeto inteligible (racionalismo) ni por reelaboración de los datos empíricos (empirismo), sino por abstracción de su objeto propio y exclusivo, la esencia inteligible, a partir de los datos empíricos, en los que es dada concreta y existencialmente, sumergida enteramente en la infrainteligibilidad potencial de la materia, y, por eso mismo, inaprehensible formalmente o como tal por los sentidos. Únicamente la inteligencia es capaz de llegar a aprehender esa esencia, porque sólo ella, por y en su actividad espiritual, es capaz de conferirle existencia espiritual, sin modificarla en sus notas constitutivas, y convertirla ipso facto en inteligible en acto, al despojarla de sus notas materiales, que la aprisionan en la infrainteligibilidad de la potencia y de la individuación.

Aprehendida la esencia, abstraída de sus notas individuantes concretas, la inteligencia, por la atribución del predicado, devolverá esa esencia al sujeto concreto y la conocerá así en su existencia real. La inteligencia no conoce, pues, propiamente y en todo rigor por los conceptos o ideas —como pretende el racionalismo de todos los tiempos— ni mucho menos por la reelaboración de los datos empíricos sin trascenderlos —como quiere el empirismo en sus diversas formas— sino por la reintegración de la forma o esencia —abstractamente aprehendida en el concepto a partir de los datos de la experiencia sensible— en la realidad existente concreta mediante la identificación de ambos en el juicio.

El juicio sintetiza los diferentes aspectos del conocimiento humano: lo inteligible y lo sensible, lo esencial abstracto y lo existencial concreto, y de semejante modo pone al hombre en posesión intencional de la realidad individual —trascendente a él— desde su esencia inteligible.

A partir de ese acto central del conocimiento humano, la Filosofía podrá penetrar no sólo en el mundo de ese ser o esencia material, sino que, a través de él, podrá alcanzar la posesión del ser en cuanto ser y de su prime-

ra causa y descifrar su propio ser inmanente: podrá elaborar la Cosmología, la Metafísica y la Antropología.

En efecto, desde ese ser o esencia material llegará, por abstracción formal, dejando de lado todo otro aspecto, hasta el ser en cuanto ser, objeto de la Ontología o Metafísica general.

Y a partir de la existencia contingente y finita de la esencia de los seres materiales y de la existencia del propio ser humano, llegará a la Existencia pura de Dios, cuya Esencia identificada con la Existencia, esclarecerá mediante conceptos analógicamente elaborados a partir de los primeros conceptos tomados del ser material en la intuición sensible. (Teología Natural o Teodicea).

También a partir del juicio, pero no atendiendo ya al objeto aprehendido, sino al modo cómo lo aprehende —por composición o identificación del sujeto y predicado, de la realidad individual empírica y de la esencia inteligible— la Filosofía podrá esclarecer el ser mismo del hombre, elaborar una Antropología. En efecto, en el modo de conocer se revela y está presente el modo de ser del hombre, que no es un puro espíritu —por eso no conoce por intuición espiritual, como pretende el racionalismo— ni un puro animal —por eso no conoce por pura intuición empírica, como pretende el empirismo—; sino compuesto de alma espiritual y materia, y por eso conoce "componiendo", reintegrando mediante la afirmación del juicio la esencia abstracta en la existencia concreta, lo inmaterial inteligible en lo material sensible.

7. — Tal es la misión de la Filosofía actual: restablecer el verdadero valor trascendente de la inteligencia centrándola en su objeto formal propio, para desde allí alcanzar todo el ámbito de la realidad, y a la vez dilucidar desde él el auténtico ser del hombre individual existente desde su esencia alcanzada precisamente desde su modo de conocer en que se revela.

Frente, por una parte, al hombre actual, desamparado y amenazado de destrucción física y moral, quien, por eso mismo, se plantea angustiosamente el problema del sentido de su propio ser y realidad concreta; y frente, por otra, a una Filosofía neo-empírica de tipo irracionalista —el Intuicionismo bergsoniano, el Vitalismo, el Historicismo y sobre todo el Existencialismo— que, al cerrarse los caminos de penetración intelectual en las esencias, se ha abroquelado en una pura proyección existencial desesencializada, en un devenir sin ser; la misión de la Filosofía actual consiste en defender y restablecer el valor de la inteligencia dentro de los límites que su propio objeto le señala —entre los extremos falsos del racionalismo y del empirismo— y desde él esclarecer todo el ámbito del ser, también el del ser del hombre, pero no para quedarse en ese plano abstracto, como lo hizo cierto tipo de Filosofía de otros tiempos en que el hombre estaba en pacífica posesión de sí mismo, sino para penetrar con esa luz inteligible de la esencia en los oscuros y complejos senos de la realidad individual humana y proyectarla sobre el ser y devenir histórico de su existencia.

La Filosofía, so pena de desnaturalizar su propia esencia, no podrá renunciar a la solución de los grandes problemas ontológicos tradicionales en todo su ámbito; pero su misión actual consiste precisamente en alcanzar esa solución para aplicarla a la realidad del hombre histórico concreto. Mas para lograr semejante cometido, deberá poner de manifiesto a la vez que esta existencia individual no se esclarece desde ella misma y menos por sí sola

sino desde la raíz de su esencia aprehendida por la inteligencia; y que *por consiguiente*, la primera y más urgente misión suya debe consistir en rehabilitar el instrumento de esta genuina solución que es la inteligencia, centrándola en su verdadero objeto, que la especifica y da sentido de su vida propia.

Sólo así, desde su esencia inteligible y por vía intelectual —que lejos de excluir, supone, por el contrario, la experiencia sensible— la Filosofía actual podrá cumplir su misión histórica, su misión en esta hora suya crucial: penetrar más y más en la entraña óntica del hombre en su existencia concreta y dar esclarecimiento cumplido a su ser individual y a su proyección temporal, dentro de una explicación general del ser en que se integra. Será preciso retrotraer así la inteligencia a su situación anterior a la "revolución copérmica" kantiana, iniciada ya antes con Descartes en el Renacimiento, y llevada a cabo en sus múltiples consecuencias, por camino irracionalista, por el Existencialismo actual, y no buscar una solución del ser en general desde el ser del hombre —no hacer depender la Metafísica de una Antropología u Ontología Fundamental— sino viceversa integrar la Antropología dentro de una visión universal del ser, dentro de una auténtica y genuina Metafísica.

Tal la misión concreta del Tomismo contemporáneo como Filosofía perennemente verdadera; *no detenerse en la repetición de sus principios sino penetrarlos en todo su fecundo alcance y vigencia metafísica para proyectar su luz siempre viva sobre la realidad oscura, casi opaca, de la existencia individual del hombre en su acaecer histórico, para esclarecerla desde la inteligibilidad de su propia esencia o causas intrínsecas, en primer lugar, y luego desde su causa trascendente eficiente primera y final última, desde Dios. Desde tales raíces inteligibles supremas, intrínsecas y extrínsecas, vendrá la luz que penetre y dé sentido a la espesa trama de la realidad humana en su devenir existencial concreto.*

LA DIRECCION.

SER Y DEVENIR EN LOGICA

Pertenece al acervo doctrinario del Tomismo la tesis que asigna a la Lógica el doble carácter de ciencia racional y de arte especulativa.

No es necesario, ni oportunidad propicia, en este breve trabajo dedicado a la primera jornada tomista, hacer la demostración rigurosa de que la ciencia racional a la vez es arte de la demostración. Conviene sin embargo dejar establecido que, en cuanto arte, no es la Lógica del mismo modo especulativa que las demás ciencias, cuyo objeto, ya del orden real externo, ya del orden real interno o subjetivo, se alcanza siempre en intención *primera* y gnoseológicamente *directa* a pesar de que las segundas, como v. gr. la Psicología, requieran para su constitución adecuada cierta especie de peculiar *reflexión*. Decimos que la Lógica no es del mismo modo especulativa porque, si bien se ordena al mismo saber como a fin, y en tal sentido no es práctica, contra lo sostenido por el Cardenal Mercier en su Tratado Elemental ⁽¹⁾, con todo, no se ordena exclusiva ni principalmente al saber en que consiste la Lógica como ciencia racional.

Pensamos que sin ser verdaderamente práctico, en cuanto no dirige la obra de otra potencia que la misma razón (el arte o técnica en sentido estricto dirige la realización de obras externas que constan de *materia natural* o *física*), tiene sin embargo un peculiarísimo valor de instrumento en el sistema general de las ciencias.

Al considerar, también, que la Lógica, aún despojada por abstracción mental de su propio valor de arte especulativa, siempre, como ciencia de los

(1) "La ciencia *especulativa* se detiene en el conocimiento de su objeto; la ciencia *práctica* hace que el conocimiento de su objeto sirva a una acción o a una obra ulterior. "Finis speculativae, veritas; finis operativae sive practicae, actio". Pero el lógico no estudia solamente los actos del pensamiento del ido al placer desinteresado de conocerlos, sino que emplea su ciencia en la dirección ulterior de las operaciones del espíritu. En este sentido, dicen unos, con razón, que la Lógica es ciencia *práctica*"...... "Sin embargo, como la distinción de las ciencias en especulativas y prácticas tiene por criterio su fin inmediato, es cierto que la Lógica es una ciencia *práctica*". Curso de Filosofía, Lógica, Tomo 1º, Madrid 1935, pág. 69.

entes de razón de segunda intención, sería la natural introducción de la Metafísica, nos honramos en rendir homenaje al admirable espíritu del Cardenal Mercier, a cuyo primer centenario fueran dedicadas las jornadas tomasistas, pensando que, cuando el notable renovador de la perenne filosofía destacó el, a su juicio, carácter práctico de nuestra disciplina, entendía referirse a lo que en verdad tiene de arte, aunque en sentido menos estricto, que *debilita* lo que tiene de especulativo, ya que *principalmente* se ordena al saber propio de las ciencias reales, como técnica y como método.

Es también enseñanza constante del tomismo la que considera que la Lógica en cuanto arte es necesaria para adquirir ciencia en estado perfecto.

Si Edmund Husserl hubiese desenvuelto sus admirables "Investigaciones Lógicas" en una atmósfera intelectual más amplia y mejor conocedora de la tradición filosófica, se hubiese podido ahorrar gran parte de las prolijas, a veces abstrusas y no siempre afortunadas discusiones contenidas en los Capítulos Iº, IIº y IIIº de los "Prolegómenos a la Lógica Pura" con que inicia la obra que le diera tanto renombre, en la que persiguiendo "la idea de la Lógica pura" diera en descubrir su Fenomenología como ciencia teórica fundamental. Especialmente la "Discusión en torno al carácter práctico de la Lógica" pudo ganar precisión, sutileza y claridad si en vez de enredarse con las unilaterales opiniones de Kant, Herbart, Beneke, Stuart Mill, Sigwast, Bain, Hamilton o Dröbisch hubiese podido conocer y estudiar, v. gr., los delicados análisis de Juan de Santo Tomás: *Ars Logica*, Parte IIª. Q. 1a.

Pero la condición temporal del hombre, los prejuicios de escuela y la falta de un conocimiento y crítica históricos de los problemas filosóficos contrarían muchas veces el ritmo normal del progreso científico, haciendo que un notable pensador moderno pueda verse privado en sus laboriosos análisis de conquistas doctrinarias definitivas que hicieron la gloria del saber antiguo y medioeval

La tesis de que la Lógica en cuanto arte es necesaria para adquirir la ciencia en estado perfecto es corroborada dialécticamente por el hecho histórico de que la misma Metafísica o Filosofía Primera no pudiera constituirse, con éxito, como ciencia que es a la vez sabiduría en cuanto ciencia del orden real universal por sus causas supremas, hasta que no se fundara el arte de la demostración, por el más grande genio filosófico de los tiempos precristianos.

No sin especial y ceñida referencia al tema que nos ocupa: *Ser y devenir en Lógica*, hemos traído a colación las tesis que destacan el valor *instrumental* de nuestra disciplina.

La ciencia de la razón, o Lógica, es, en efecto, ciencia y arte; y en tanto que arte, es necesaria para alcanzar el estado perfecto de la ciencia a

causa de que la inteligencia humana propiamente es *racional sólo por participación*, pudiendo ser llamada intuitiva o intelectual.

Como es harto sabido, una gran parte de la Filosofía de hoy, especialmente en sus últimas expresiones contemporáneas —nos referimos tanto a la dirección fenomenológica como a los diversos existencialismos—, mira con poca estima, si no con abierta incomprensión y menosprecio, a la filosofía que se elabora con métodos racionales y estructura demostrativa, propia de la ciencia en su más rigurosa significación, y que por la abstracción se provee de los medios conceptuales necesarios para aprehender la realidad y desentrañar su más profundo sentido.

Nadie ignora tampoco la vigencia de lugar común que ha obtenido en clima antirracionalista la crítica de la abstracción conceptual y el rechazo de las operaciones de la razón discursiva que persigue conclusiones ciertas por medio de enlaces necesarios entre conceptos o ideas obtenidos sin duda a partir de todas las formas de la experiencia, pero depurados de la contingencia, concretez y particularidad de las representaciones que provienen en mayor o menor grado de la sensibilidad. Harto conocida, en fin, es la exclusión de estos medios *racionales* con referencia a la investigación *metafísica* o *fenomenológica*, ya se aplique a la búsqueda del sentido existencial, ya se limite a la pura descripción de esencias y a sus necesarias implicaciones.

No es la ocasión de este modesto trabajo propicia para detenerse en asunto demasiado conocido ni para ejercitar inveterada obstinación en la defensa de causas presuntamente perdidas, ni para clavar una flecha a la carrera en refutación *ad hominem*, haciendo ver de cuantas indispensables abstracciones tienen que valerse los enemigos de la abstracción, y con cuanto celo la mayor parte de ellos procuran eludir en las expresiones y desarrollos de su pensamiento las abiertas contradicciones, con lo que a su manera (irracionalmente) dan testimonio de la incoercible necesidad en que se halla toda forma de humano pensamiento de prescindir de los elementos materiales y sensibles de la experiencia originaria para alcanzar el plano de la inteligibilidad y de salvar a toda costa la coherencia racional entre los múltiples medios de que han de valerse para obtener de alguna manera el ser mismo de las cosas, a las que deseen *volver* (*Zu dem sachen selbst!*) para alcanzarlas en toda su concreción e immediatez.

Lejos de nosotros, por fin, la intención de subestimar la importancia de los esfuerzos filosóficos que, *in via inventionis*, se orientan a recuperar el sentido inteligible de la realidad, entendiendo *realidad* en su acepción más fuerte y existencial.

La Filosofía que no reivindica perennidad sino porque la ejerce, con Aristóteles y Santo Tomás y todos los más grandes pensadores de todos los tiempos y escuelas, no se satisfizo jamás con un tesoro de puras



formas figurativas y eidéticas, esquematizaciones del espíritu humano, aunque muchas veces su más alta conquista no fué otra que la más viva insatisfacción; antes bien, *por medio de y a través de* todos los medios cognoscitivos, buscó siempre la inteligibilidad de lo que verdaderamente existe, de aquello cuyo acto es ser, y que, acabado en el orden y en la línea de la esencia, recibe el modo real de la subsistencia que le permite no sólo *ser pensado* por el hombre, pero, sobre todo y ante todo, ejercer la actualidad de lo en sí.

Pero, como no todo es evidente, como no todo se presenta de suyo, como la inmensa mayoría de los objetos del humano conocimiento más bien se dan *problemáticos* en cuanto a su estructura y razón de ser, cuando no *problemáticos* en cuanto a su misma existencia, es obvio que la inteligencia humana, *propiamente razón*, se ve precisada a proceder gradualmente en la conquista progresiva del saber.

Y en esto radica la gravedad de la cuestión metódica: ¿De cualquier modo ha de comportarse el pensador frente a los problemas, o *tiene que hacerlo* según método? ¿Su función cognoscitiva se aplica con fruto de cualquier manera al maremagnum indiscriminado de las experiencias vividas a la pura multiplicidad y variedad del mundo que la vida externa o interna le ofrece, o bien *tiene que moverse* de lo ya conocido a *otra cosa* por conocer? En fin, ¿el error humano es acaso imposible, y basta la aplicación de un método admirable, ya ingenuamente realista vestido sobre el mundo obviamente externo, ya cautelosamente idealista intravertido sobre las complejas estructuras de la conciencia y sus inmanentes contenidos?

Por el contrario, es demasiado cierto que los hombres muchas veces yerran; los filósofos, a pesar de método y cautelas, si no en tanto que filósofos, al menos como los demás, están sujetos al error.

Nosotros, como tantos otros, podríamos precipitarnos a asirnos de una intuición primordial alcanzada en la misma constatación del *factum* del error. Por ejemplo, podríamos pensar y decir: Los hombres muchas veces yerran; luego, la verdad existe. Al "*cogito, ergo sum*" de Descartes, o al "yerro, por consiguiente dudo de todo" del escéptico, podríamos oponer con aire justiniano: "*Aberro; ergo veritas est*".

En efecto, es demasiado cierto que muchas veces erramos. Pero no podemos conocer con certeza el hecho del error sino precisamente cuando descubrimos la verdad, cuando nos desengañamos. Sólo puede errar el que puede conocer verdaderamente; sólo puede caer en el error el que puede *estar* en la verdad. La posibilidad del error sólo se explica en la inteligencia humana, que respecto de la verdad se halla al principio en *potencia pura*, relacionándose con los inteligibles como la materia prima con los cuerpos naturales. Puede conocer, pero al principio nada conoce; lo mismo que la materia, puede ser esto o aquello, pero, de suyo, no es esto ni aquello. . .

Aristóteles, en el noveno de los libros metafísicos, dice al meditar sobre *la potencia*, con aquella profundidad genial hasta sus días no igualada: "Puesto que de los principios de esta naturaleza (es decir *potenciales*) los unos residen en seres inanimados, los otros en seres animados, a saber en el alma y en la parte racional de ésta, es evidente que, entre las potencias, las unas serán irracionales (*ἄλογοι*). las otras, racionales (*μετα λόγοι*). Del mismo modo, todas las artes, es decir, todas las ciencias productivas o poéticas, pues son principios de cambio o devenir en otro ser, o en el artista mismo en tanto que otro.

Las potencias racionales son, todas, potencias de contrarios, en cambio las irracionales no son potencias más que respecto de un solo efecto".

Es decir que, para el Filósofo, mientras que las potencias irracionales se ordenan a producir *un solo y mismo efecto* (principio del determinismo natural), en cambio, las potencias racionales emancipadas en cierta medida del orden de la pura materia tienen una relativa *indeterminación* en cuanto a su efecto, y son susceptibles de *contrariedad*.

La segunda agrega: "El calor sólo es causa de la calefacción, en tanto que la medicina puede serlo a la vez de la enfermedad y de la salud".

Luego, con aquella concisión rayana en el hermetismo que recuerda algo del aire sentencioso de los egregios pensadores primitivos, que a veces se complacen envolviéndose en la bruma de las múltiples acepciones, agrega: "La causa de ello reside en que la ciencia es la razón de las cosas en el espíritu".

Dejando de lado si acaso las mismas potencias irracionales no admitan por muy otra causa relativa indeterminación en cuanto a sus efectos —¡allá la moderna Física experimental y matemática con sus coeficientes no subjetivos de indeterminación!— nos preguntamos si en los textos apuntados sobre las potencias racionales no se hallará precisamente la última explicación de la posibilidad del error para la razón humana.

Verdad y error son, en efecto, dos contrarios a los que no corresponden objetivamente realidades diversas. La razón humana, *potencia racional*, al hallarse respecto de los inteligibles en estado originario de potencia pura, y al encontrar su objeto propio y proporcionado en el ser concreto de la naturaleza material, sufrida por doble motivo de contingente determinación respecto de su propio efecto.

No siendo el determinante cognicional objetivo más que *materia de la causa* de la intelección, y siendo necesaria la causalidad *principal* de la función iluminante (intelecto agente), el acto de conocimiento, aunque objetivamente determinado, no puede ser un único y exclusivo efecto de una potencia natural. La posibilidad del error y del mal manifestarían en las potencias racionales una superioridad ontológica sobre las potencias irra-

cionales, ni buenas ni malas moralmente, incapaces de error porque formalmente incapaces de verdad.

Pero enfocando ahora la cuestión desde un ángulo más alto, la posibilidad *defectiva* del error y del mal aparece como exclusiva de la razón humana, a causa de que, potencia de un ser compuesto de espíritu y materia, se halla sujeto al *devenir material* en su actuación progresiva.

Siendo el objeto propio de la inteligencia humana, como queda dicho, ontológicamente inferior a la plenitud de su potencia, ya que así sea progresivamente se ordena a lo inteligible como tal, la indeterminación relativa respecto de lo entendido sería efecto peculiar del carácter racional de su potencia.

Pero siendo su capacidad, ínfima en el orden de las sustancias intelectuales, ya que de tal naturaleza sólo *participa* en forma dinámica y progresiva, según la limitación de su dimensión propia (se trata de una potencia racional pero de una forma sustancial de un cuerpo orgánico) quedaría también relativamente indeterminada para su efecto propio —la intelección— a causa de su debilidad e imperfección natural, que la hacen pasible de defecto y error.

Absolutamente por encima del orden material, la potencia racional se abre por sucesivas actuaciones a la infinitud de las formas y no puede ser determinada necesariamente a entender por el solo influjo de las realidades sensibles.

Ínfima en el orden de los intelectuales, la potencia racional —función específica de una forma incompleta destinada a integrar un ser compuesto de materia—, la potencia racional del hombre tiene la *posibilidad defectiva* de frustrar su ordenación a lo inteligible. Por ser espíritu, nada material lo determina en forma necesaria; pero por ser espíritu unido sustancialmente a la materia puede accidentalmente decaer en ejercicio de su natural tendencia.

La razón que hallamos en Aristóteles, si no es errónea nuestra interpretación, recibe aquí de la doctrina dionisio-agustiniana *de la participación* un robustecimiento nuevo para explicar la defectibilidad *per accidens* de la razón humana.

Susceptible de error respecto de lo no evidente, es decir de un inmenso campo de conocimientos, he aquí que el hombre, aún en el orden natural y sin tener que referirnos a causa alguna de orden sobrenatural que agrava la servidumbre de la condición humana, para ganar el pan cotidiano de la verdad necesita el auxilio de aquellos instrumentos que en parte la naturaleza le ha dado y en parte la razón misma se capaz de producir.

Este es el lugar de la lógica natural, guiada sólo por el hábito infalible de los primeros principios (por ellos *participamos* del orden de las inteligencias superiores); y éste es el lugar para la lógica, arte que despliega dinámicamente las virtualidades contenidas en aquellos principios.

Nos resistimos al deseo de mostrar de qué sublime manera S. Tomás, ya en el comienzo de su carrera magistral, fué capaz de eludir el error que veía en el *intelecto* y en la *razón* dos potencias diversas, con objetos específicamente distintos, pero también de ver cómo la obra de la razón discurrente, investigadora y progresiva, se distinguía a la vez que se conectaba con la mirada simple y subitánea de las sustancias puramente intelectuales, de cuyo modo, bajo cierta relación, la humana inteligencia *participa*.

En el 1º. de los *Comentarios de las Sentencias* (Dist. 3, Q 4, a. 5) leemos: "natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris; et ideo natura animae in sui supremo attingit infimum naturae angelicae et ideo aliquo modo *participat* intellectualitatem in sui summo. Et quia secundum optimum sui assignatur imago in anima, ideo potius assignatur secundum intelligentiam quam secundum rationem; ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata; unde *inquiendo cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui statim et plena luce offertur*; et ideo dicitur esse intellectus principiorum primorum quae *statim* cognitioni se offerunt".

En el luminosísimo texto transcripto, que cita el P. Peghaire entre tantísimos otros en su *Intellectus et Ratio selon St. Thomas d'Aquin*, podemos encontrar en perfecta síntesis las siguientes fecundas verdades:

1º. — El principio dionisiano, integrado en síntesis aristotélica de la continuidad y contigüidad ontológica de los diversos grados del ser, principio que arroja tanta luz sobre la noción de analogía;

2º. — Que la razón humana es inteligencia obscurecida por su dependencia funcional, extrínseca pero necesaria, respecto del conocimiento sensible;

3º. — Que la razón procede *sujeta al devenir, inquiriendo* —investigando— rastreando semejanzas y dependiendo de signos; por consiguiente, sometida al rigor del tiempo y *en mudanza continua* en la que gradualmente despliega su capacidad real de conocer;

y por fin 4º. — Que, con todo, en el hombre la misma razón, confortada por un hábito natural, en el sentido de no adquirido, según el que *participa* de intelectualidad en sentido estricto, conoce súbitamente —*statim*—, sin discurso y en plena luz, claro está, reflejada los primeros principios que *se le presentan*, que le son datos primordiales.

Porque es racional el hombre *tiene que* discurrir; *he aquí su natural miseria*. Y es racional porque el alma, de la que dimanan las potencias cognitivas como funciones cualificantes, es la entelequia de un *cuerpo natural munido de instrumentos*, para decirlo con las irreemplazables palabras de Aristóteles.

Mas, porque *participa* del orden intelectual, de acuerdo al estupendo

principio de la universal jerarquía ontológica que sólo miradas en cierto modo angélicas fueron capaces de descubrir y resistir, *puede razonar rectamente*, alcanzar las verdades primeras y adquirir la ciencia; y, por fin, conjugando ciencia e intelecto, se abre incluso a la Sabiduría; *he aquí su grandeza*.

Si se nos permitiese en este trabajo, aún a riesgo de darle desmedida extensión, una digresión más, desearíamos destacar cómo el tomismo, de acuerdo en esto, con toda gran filosofía, si bien favorecido histórica y existencialmente por el influjo positivo de la Teología sagrada, pero quedando formalmente filosófico en cuanto resuelve sus conclusiones en principios y evidencias nocionales, para explicar en cuanto es posible los más graves problemas —no exentos de natural misterio al decir de Garrigou-Lagrange— acepta la colaboración de la argumentación probable. Esto se evidencia sobre todo en ese centro fundamental de todo sistema filosófico que son las cuestiones propias de la metafísica del conocimiento intelectual, frente al que S. Tomás recurre a la consideración comparativa de la naturaleza angélica y sus operaciones cognoscitivas.

Sin duda, el teólogo cristiano tiene más decisivas razones que Platón y Aristóteles para discurrir en forma dialéctica sobre las operaciones propias de aquellos primeros motores relativamente inmóviles que mueven las esferas celestes e irradian sus iluminaciones de sustancias intelectuales puras; pero, lo cierto es que las últimas explicaciones de los últimos problemas no podrán jamás, dentro del tiempo, prescindir en cierta medida de la dialéctica tentativa que deja el núcleo más luminoso del racional sistema rodeado de esa otra sideral —nebulosa— luminosidad, no ya a la medida adecuada de la razón del hombre, antes bien exigiendo de éste, aún dentro de un orden sólo natural, a la vez el empinamiento sumo de la inteligencia y el juicio reconocimiento de invencibles límites.

Pero, conocer los límites es la manera humana de trascenderlos...

Los modernos, hasta en el ámbito riguroso de la ciencia experimental y mensurable, cuando en el colmo del saber, si no desmayan más de la cuenta derivando a sabio escepticismo demasiado humano, proponen meras teorías o grandes y universales hipótesis, no menos recurren al opinativo razonar dialéctico que cuando Santo Tomás nos dice, v. gr. en la 1a. Q. 58, a 1: "Caelestes intellectus, scilicet angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam quae non sit totaliter completa per species intelligibiles eis connaturales".

Racionalista antiguo, u hodierno fenomenólogo de la existencia, sin duda bajo muy diverso cielo histórico como hoy tan hábilmente se discierne, ¡a fe que *toto coelo diverso!*, podrá sonreír sobrecomprensivo, si cree que tales pensamientos se traen a colación para fundamentar de manera exclu-

siva verdades gnoseológicas de alcance natural; pero al juicioso tomista de hoy que acuda al texto munido de conveniente y suficiente crítica histórica siempre le arrojará dichosa luz para analizar nuevos grados de luz y sombra en el claroscuro que acepta su inteligencia, a la vez exaltada y sobria.

Al ver cómo, v. gr., la intelección del ángel debe tener duración real que no se identifique con la simplicidad perfecta del instante eterno pero que no se despliegue en tiempo mudable y continuo como el nuestro (es decir, con interna transición de la potencia al acto) sino en sucesión de *ahoras*, como actos perfectos, y esto a causa de su pura inmaterialidad formal, el mencionado tomista halla motivos para comprender mejor cómo la razón humana, si bien depende del proceso abstractivo para formar los conceptos, de la composición y división para proporcionar los juicios y, en fin, del prolijo y a las veces sinuoso discurso para obtener, acaso con gran dificultad, las conclusiones, todo ello *sub continuo tempore*; sin embargo, en cuanto participa de la vida propiamente intelectual, en el instante (*statim*) cumple, ya la confusa pero clarísima noción de *ente* por la que comienza en absoluto su razón ("Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est, ens, ut Avicenna dicit..."); ya, también en el instante, otorga el asentimiento en los juicios evidentes para todos; ya, en el instante, en fin, reposa después de todo movimiento cuando ve bajo la luz de los primeros principios que la conclusión se relaciona necesariamente con el antecedente.

Principio y término del movimiento (acto imperfecto), o devenir intencional que hace de nuestra inteligencia razón, el *intellectus* —función del ser en toda su trascendencia y universalidad— da sentido a la finalidad dinámica de nuestra naturaleza, de modo que despertado, o apertado, por el influjo móvil de la sensación, fija lo universal en la inducción (proceso abstractivo)— "ex multis sensibus fit una memoria, et ex multis memoris unum experimentum, et ex multis experimentis unum universale proprium, ex quo alia concludit et sic acquirit scientiam, ut dicitur in *Metaphysicis* et in fine *Posteriorum*", el espíritu humano se *mueve* sometido al rigor del tiempo, pero se mueve para al fin *reposar*, después de ascensos y descensos y sucesivos progresos en la contemplación final propia del Metafísico, quien no sólo dialécticamente defiende los primeros principios contra todo impugnante, pero sabe también hacer del universo escala de maravillosas analogías para demorarse por fin en la consideración del Ser primero, conocido como Causa suprema: eficiente, ejemplar y final, del orden universal de las cosas, y cuyo efecto propio es el ser en cuanto tal. "Quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet. Dei" Ia. IIae. Q 66, art. 5, ad 4 m.

Ligada primordialmente, pues, la inteligencia humana al orden de la existencia, ya por el más obscuro y humilde pero el más cierto de los senti-

dos externos, a saber, por el tacto, como dijera en reciente sabroso ensayo el gran De Koninck, oponiendo a toda soñación idealista un rotundo: *Sedeo ergo sum* ⁽²⁾; viajera maravillada por un orbe jerárquico de verdaderos entes y no de espectrales esencias conceptualísticamente abstractas, pero en los que el orden inteligible de las esencias se relaciona trascendentalmente con el acto de ser que a toda verdadera realidad densifica, fundamenta y actualiza (*esse: actualitas omnium formarum*), la inteligencia en el Tomismo, sumisa a las leyes de la razón, razón ella misma aún cuando participa de la vida estrictamente intelectual, se abre con toda la amplitud de su capacidad —en cierto modo infinita— según la finalidad que le es intrínseca y que de alguna manera se manifiesta desde el primero del más rudimentario de sus actos y desde el primero del más vacilante de sus movimientos, finalidad que es la raíz ontológica de su dinamismo, ya que la inmanencia de la causa final sólo poseída en el perfecto reposo preside, excita y da sentido a todo su devenir.

Desde el ser que despierta a la mente del niño mediante las señas o signos naturales con que las cosas del mundo transmiten un mensaje inteligible del que no son autoras, mediante el multivario colorido que proponen a los sentidos exteriores; a través del necesario intermedio de la reflexión que, al menos virtual, o *in actu exercito* acompaña siempre necesariamente al acto completo de conocimiento que es el juicio, donde a la vez que conocemos lo que conocemos, conocemos que lo conocemos al conocer nuestro acto y en él de alguna manera la naturaleza misma de nuestra inteligencia ⁽³⁾, hasta el Ser que medita el sabio sólo cuando también en el orden natural de cierta manera hecho niño recobra la facultad de maravillarse (la causa de la admiración volviendo a ser la ignorancia), tal es para el Tomismo— síntesis aristotélico-platónico-dionisio-agustiniana— pero sobre todo cristiana, el itinerario de la razón, sólo *por participación*, Intuición o Inteligencia.

Proposiciones sumarias sobre el mismo tema: Ser y Devenir en Lógica

Ia. — La Lógica tiene el doble carácter de ciencia y de arte. En tanto que arte es necesaria para adquirir ciencia en estado perfecto.

IIa. — La Lógica es un hábito perfectivo de la razón humana.

IIIa. — La Filosofía es eminentemente científica. Incluso la Metafísica tiene tal carácter y en cierto modo es super-científica.

IVa. — La Lógica es necesaria para la Filosofía.

Va. — La inteligencia humana es propiamente razón, y por su estruc-

(2) De Koninck Charles, *La Tiranía de la vista*, SAPIENTIA, N.º. 19, pág. 65 y sgs., Enero-marzo de 1951.

(3) "Quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur". *De verit.*, Q. 1a. Art. 9.

tura esencial tiene la *posibilidad accidental del error*. La causa formal de que sea pasible de error y, por consiguiente, de que necesite del arte para evitarlo, reside en que, como *razón* que es, depende del conocimiento sensible y tiene que progresar gradualmente en actos complejos e imperfectos, pasando de la potencia al acto de entender en un devenir temporal. Los inteligibles abstraídos de los seres sensibles y concretos no tienen virtud para completar toda su potencia. Es propiamente razón, pero participa del orden intelectual.

Via. — Por la sensación externa comienza en el hombre la vida cognoscitiva. En un ser que deviene los actos imperfectos preceden a los perfectos, pero los actos perfectos, *secundum quid*, dependen de los primeros. Toda la vida intelectual es un proceso dinámico de lo obscuro y confuso a lo claro y distinto, en cuanto es posible a la capacidad humana.

La sensación externa, en su forma más general y rudimentaria —la del tacto— es la más *cierta*; su objeto es el más obscuro y confuso. Por ella conocemos la existencia real. "*Palpo*; luego, existe *eso* que palpo y existo yo que lo vivo". De los más abismáticos ensueños nos arranca la palpable existencia cotidiana. Al menos por la certeza que nos da no conviene aborrecer lo cotidiano.

VIIa. — Con todo, la sensación y aún todo el orden de la experiencia sólo nos proporciona la materia de *la causa del conocimiento intelectual*. La verdad formal se halla en el entendimiento y sólo se alcanza en el juicio, jamás exento de reflexión al menos virtual.

Ni la sensación, ni la simple percepción intelectual poseen la verdad, sino *materialiter*. Conocen, pero no conocen *a la vez expresamente que conocen*.

La inteligencia por la vuelta sobre la imagen de que proviene su objeto propio, conoce que es uno mismo el objeto de la sensación, el de la simple aprehensión y aquel sobre el cual forma juicio.

En realidad quien conoce es el hombre —compuesto sustancial y personal— por medio de la inteligencia y por medio de los sentidos. La unidad sustancial del cognoscente corresponde a la unidad del objeto conocido.

VIIIa. — Inteligencia o entendimiento es concepto análogo que significa la potencia o facultad a la par que el hábito-cualidad de la misma, mediante el que conoce las verdades primeras, inmediatamente evidentes para todos. Como *habitus* se opone relativamente a la *razón*, es decir a la misma inteligencia en cuanto se mueve de lo conocido a lo por conocer.

Es un hábito natural e *innato* en cuanto no se adquiere por el ejercicio de la razón misma. Se opone al arte y a la ciencia que se adquieren por el ejercicio del acto. Sin embargo, se actualiza por la experiencia de la que depende material y extrínsecamente. Es principal su dependencia de la función

iluminante —no cognoscitiva— del intelecto agente que es cierta participación de la misma luz de Dios. Es legítimo considerar intuitivo el intelecto por oposición al discurso racional; pero no si se le opone al proceso abstractivo que es justamente llamado inducción por Aristóteles, analogando la inducción-razonamiento, a la inducción-abstracción, con analogía de atribución.

IXa. — El objeto principal del *Intellecto* hábito es: en la simple aprehensión la noción de ente, uno, verdadero y otros semejantes conceptos trascendentales, implicados en todo otro concepto; en el juicio, los primeros principios o axiomas de la razón especulativa y práctica; en el razonamiento, la percepción de la relación necesaria entre el antecedente y el consecuente, bajo la luz objetiva del principio de contradicción, punto en que cesa el *motus rationis*, y la vía analítica por la que se reconsidera la conclusión a la luz de los principios.

Xa. — Es objeto secundario del *Intellectus* la simple aprehensión en general, el asentimiento en todo juicio, la inducción de las definiciones, los juicios singulares de experiencia (externa o interna), los juicios analíticos para los que saben o poseen ciencia y el descubrimiento ("intuitivo") del término medio de la demostración.

XIa. — El carácter racional de la inteligencia humana se manifiesta, en cambio, en el proceso abstractivo, en la construcción de la proposición enunciativa, en la división lógica y en la complejidad de cualquier razonamiento. Ninguna ciencia particular, ni la Filosofía, ni la parte principal de ésta, —la Metafísica— pueden elaborarse sin el concurso de la razón. La experiencia no basta; la intuición intelectual de lo supersensible no es humana.

XIIa. — El acto de la razón que es *devenir* o *movimiento* se ordena al acto del intelecto que es acto completo y reposa en el ser, como lo imperfecto se ordena a lo perfecto. La razón humana es dinámica y progresiva; procede de lo oscuro y confuso a lo claro y distinto en cuanto le es posible. Pero como lo más no puede provenir de lo menos, es necesario que en el primer acto le sea dado *virtualmente* todo, y desde luego *la certeza primordial*. Su punto de partida es acto de intelección; su punto de llegada también. El movimiento, intermedio, acto imperfecto en cuanto movimiento, es lo propio de la razón.

La inteligencia de los primeros principios es hábito natural; la opinión es disposición preparatoria para la ciencia, virtud adquirida por la razón; y la Sabiduría, en fin, virtud intelectual la más perfecta, "en tanto que dice la verdad sobre los primeros principios es *Intellectus*; pero en cuanto sabe o conoce con certeza lo que se concluye de los principios es *ciencia*. Sin embargo, la Sabiduría se distingue de la ciencia tomada en acepción común, a causa de la eminencia que tiene entre todas las demás: pues es virtud de todas las ciencias". S. Thomas, *Comment, in libris Ethicorum*, L. XIº, lect. 5ª. nº. 1183.

Desde lo más cierto e inteligible para nosotros: *existe algo, o el ser es*, aprehendido en la obscura y confusa noción del ente común, hasta lo más inteligible en sí, conocido con certeza sapiencial humana: *Existe El que es por su esencia, el que existe necesariamente, por quien todo lo demás (o de menos) existe, y "a quien todos llaman Dios"*, tal es el movimiento completo del dinamismo intelectual humano, de certeza en certeza, de visión a visión, tránsito a través de lo abismáticamente distante y distinto que sin embargo en cierta medida y en cierto sentido es también "una progresión sin fin hacia lo mismo" (4).

HECTOR LLAMBIAS.

Catedrático en la Universidad Nacional
de La Plata.

(4) Tenemos bien presente la meditación de José Ortega y Gasset sobre el texto aristotélico del *De Anima* que cita en su Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Brehier, pero pensamos que la agudísima interpretación que allí se intenta está muy lejos de salvar los escollos de un relativismo enteramente ajeno al Estagirita. Sin duda, vivir y pensar no se agotan en la categoría del movimiento material, pero pensamos también que Ortega, dejando de mano el Ser estático y presuntamente "paralítico", despoja a todo tránsito de la potencia al acto, de su última razón de ser. En todo caso, es cierto que el Acto Puro se halla infinitamente más allá de toda oposición reposo y movimiento, tomada del orden de los seres móviles y sensibles. Entristece observar cómo tan notable ingenio como el del pensador español pueda privarse radicalmente de capacidad para especular, en instancia metafísica, lo real suprasensible.

UNA CONTRIBUCION DEL TOMISMO ARGENTINO:

"INTRODUCCION A LA TEORIA DEL ESTADO"

DE ARTURO E. SAMPAY ⁽¹⁾

I

Hace más de diez años nos cupo el mérito de llamar la atención sobre los primeros trabajos de Sampay, quien, joven aún, con tanto acierto como inteligencia, hacía sus primeros *incursus* en el dominio de la Filosofía jurídico-política. Decíamos entonces: "En su joven autor se va perfilando el maestro de la Filosofía del derecho para un porvenir no lejano [...]. Una profundización creciente de la Filosofía del Doctor Angélico, sobre todo de su Filosofía jurídica, que el autor ya conoce y maneja con inteligencia [...] así como de los grandes filósofos jurídicos españoles del siglo XVI (Vitoria, Suárez, etc.), unida al gran conocimiento que él posee de las corrientes modernas del derecho, harán muy pronto —no lo dudamos— de Sampay un firme baluarte de la filosofía tomista del derecho en nuestro país". (*Estudios*, Buenos Aires, Agosto de 1941, págs. 90-91).

Poco tiempo después apareció su libro *La Crisis del Estado de Derecho Liberal-burgués*, macizo estudio en el que se conjuga una enorme erudición histórico-política con una sólida formación filosófica, que permite al autor una crítica firme e incisiva a la época y organización político-social del liberalismo, realizada desde sus causas más profundas. Después de repetir el pasaje, más arriba citado, de la revista *Estudios*, refiriéndonos a esta obra de Sampay, añadíamos: "Estas palabras de entonces, ante la realidad alcanzada, adquieren hoy el tono de una profecía, ya que con este libro denso y macizo, Sampay se coloca decididamente en la primera fila de los pensadores católicos y filósofos del país, sobre todo en lo tocante a la Filosofía jurídica". Y poco antes, en la misma nota bibliográfica de esta primera gran obra de Sampay, afirmábamos: "La obra de Sampay es, en todo el rigor del término, una verdadera contribución de la Filosofía cristiana al

(1) ARTURO ENRIQUE SAMPAY, *Introducción a la Teoría del Estado*, Ediciones Politéla, Distribuidor: Edit. Difusión, Buenos Aires, 1951.

acervo cultural del país. [...] Estamos frente al fruto sazonado de una larga lectura, de una amplia y seria información, [...], y de una penetrante meditación iniciada desde sus más hondas raíces en *La Crisis irremediable y fatal* que carcome al *Estado de Derecho Liberal-burgués* y llevada a cabo con un método riguroso a partir de los orígenes ideológicos del problema hasta sus últimas aplicaciones concretas a la luz de la Filosofía cristiano-tomista". (*Ortodoxia*, Buenos Aires, Julio de 1942, págs. 164-165).

A esa obra, con la cual su autor se colocaba entre los más recios pensadores tomistas de América, siguieron varios años de intensa reflexión —sólo interrumpidos periódicamente con algún ade'anto del fruto de la misma— en los que ha madurado esta magnífica *Introducción a la Teoría del Estado*, que no dudamos en juzgar una de las más auténticas contribuciones contemporáneas del Tomismo al esclarecimiento filosófico —en su faz ontológica y gnoseológica, sobre todo— de la Sociología política. Los principios tomistas, reavivados en toda su fuerza en la vigorosa y penetrante inteligencia del autor, han demostrado una vez más su ilimitada fecundidad —que les viene de su objeto trascendente inagotable: *el ser*— al esclarecer con la luz de su verdad esta compleja y obscura trama de la realidad y del conocimiento político. Tal auténtico aporte de S. al esclarecimiento ontológico-gnoseológico de la *Teoría del Estado* y, por ella, a la misma Ciencia o Filosofía política —en su doble aspecto ontológico y normativo— en el *maremagnum* de teorías, cuyas mismas contribuciones se malogran por la falsedad del sistema en que se insertan, viene a demostrar una vez más no sólo la posibilidad de la originalidad dentro del Tomismo —la posibilidad de lograr nuevos resultados mediante la penetración y aplicación de los principios perennes a nuevos aspectos de la realidad y del conocimiento— sino mucho más, a pesar de lo escandalizante que pueda aparecer la afirmación en un mundo inficionado de relativismo histórico: que todo genuino aporte a la solución de los problemas filosóficos, aun viniendo de autores no tomistas, únicamente en el Tomismo pueden salvarse y afianzarse *de jure* y alcanzar toda su significación dentro de una concepción verdadera de la realidad total.

II

El propio autor determina con precisión el fin de su obra y en la luz de aquél delimita el ámbito de ésta. Se trata de una *Introducción a la Teoría del Estado*, cuyo objeto es "el Estado concreto en su devenir", en "su realidad contingente y singular"; y cuyo *saber* pertenece a "la prudencia política arquitectónica, como la parte cognoscitiva de la realidad política presente que necesita poseer quien obra en ella aplicando los principios normati-

vos de la Ciencia Política" (pág. 9). Pero a la vez no quiere ser sino una *Introducción* al estudio de la Teoría del Estado, lo que "equivale a la delimitación de su objeto y al estudio de la gnoseología adecuada a ese objeto". Sin embargo, la obra excede ampliamente los límites de una Introducción, según afirma el propio autor: "imprimimos a la palabra *Introducción* un alcance que en algo rebasa ese sentido estricto de propedéutica, reservado solamente para la segunda parte, cuando se enuncia el objeto formal de la Teoría *realista* del Estado, la naturaleza del saber propio a ese objeto de conocimiento y la razón de ser de la Teoría del Estado como disciplina de estudio, pues en la primera parte del libro se hace, además, el análisis polémico de las gnoseologías informadoras de las Teorías *idealistas* del Estado" (pág. 12). Y precisando aún más el propósito que lo anima en su investigación, prosigue S.: "el párrafo anterior ha develado las antitéticas posiciones gnoseológicas que causan este libro: la crítica a las Teorías *idealistas* del Estado, y el empeño por instaurar una Teoría *realista* del Estado. En efecto, cualificamos como *realistas* la propedéutica que enunciamos para la Teoría del Estado, y consideramos *idealistas* las Teorías modernas del Estado, que deseamos suplantar, porque la arbitraria limitación de las gnoseologías en que se asientan, confluyentes a un agnosticismo especulativo, conducen, para lo que respecta a la Teoría del Estado, a no conocer la realidad tal como se da en la existencia, sino a verla conformada según el querer político del investigador, y en lo referente a la parte normativa de la Ciencia Política, a no conocer un *deber ser* político objetivo, sino a proyectarlo subjetivamente conforme al deseo de la voluntad" (págs. 12-13).

De acuerdo a este intento, S. divide su obra en dos libros: el primero, constituido por una exposición histórico-crítica de la Teoría *idealista* del Estado (pág. 19-292); y el segundo, por una Propedéutica de una Teoría *realista* del Estado (Pág. 294-509).

En ambos se atiende no sólo a la exposición objetiva y precisa de los sistemas, sino sobre todo a su valoración crítica. De aquí que aun en el primer libro, de índole histórica, la obra de S. sea eminentemente doctrinaria y filosófica.

Desde el comienzo de su obra S. nos enfrenta de lleno con el problema y con sus dos soluciones extremas, cuya integración en los principios tomistas busca y constituye precisamente el aporte de su tesis. Porque, por una parte, Aristóteles y la Escolástica, desde la realidad empírica alcanzaron las esencias inteligibles de las cosas, también del Estado o Sociedad política, y elaboraron así una Ciencia o Filosofía Política en su doble aspecto de Ontología y Moral o Normativa, sin atender mayormente a la realidad empírica, individual y contingente del Estado. En cambio, "Maquiavelo fué quien subrayó la necesidad de una *fenomenología* de la realidad del Estado, en el

terreno de la concreción histórica, pues sin ella se hace difícil, y aún puede frustrarse, la aplicación de los principios de la *Política normativa*, provocando desilusiones y fracasos al malograrse un esfuerzo que se desperdicia como si se cumpliera fuera de la historia. Este ir detrás de la "*verità effettuale*" de la realidad política, como dice Maquiavelo, y no de la "imaginación de ella", no está en pugna con la Ciencia Política aristotélico-tomista, sino que más bien la completa, siempre que ambas se encajen en sus respectivas órbitas, porque, a la verdad, sin el conocimiento de la situación política concreta histórica no es posible actualizar, *hic et nunc*, esos principios universales e inmutables extraídos del ser del Estado; es decir, sin la fenomenología del Estado concreto se hace difícil una actividad política auténticamente realista" (págs. 27-28).

Puede afirmarse que todo el esfuerzo de S. a lo largo de sus laboriosas reflexiones, se dirige a realizar esa conjunción afirmada en el párrafo citado: a incorporar el aporte de Maquiavelo dentro de la síntesis tomista, mediante una profundización y aplicación de los *principios realistas* del Doctor Angélico, que retienen la verdad de Maquiavelo purificada de su concepción substancialmente falsa y la insertan dentro de otra concepción integralmente verdadera.

Ni la moderna concepción de la Teoría del Estado —ni el propio Maquiavelo, por ende— fueron capaces de lograrlo, porque comenzaron por escindir el ser y el conocer, encerrando al hombre en un subjetivismo cada vez más radical.

En el c. I de la Primera Parte, S. nos presenta en su lógica conexión los pasos de esta pérdida del ser y consiguiente ensimismamiento en su inmanencia: desde el *cogito cartesiano* hasta el subjetivismo empírico de Hume, el criticismo de Kant y el idealismo trascendental de Hegel.

Esta gnoseología de tipo idealista había de incidir necesariamente también en el conocimiento del ser del Estado y en la disolución de su realidad. De ello se ocupa S. en los dos capítulos siguientes (II y III), en los que expone y critica los sistemas idealistas que "desrealizan" el Estado, es decir, que formulan una Teoría del Estado sin realidad del Estado, una Teoría gnoseológica estatal destituida de Metafísica. Paso a paso muestra S. cómo se va cumpliendo este proceso hasta substituir la realidad o ser del Estado por "un puro ordenamiento jurídico" proveniente de las categorías trascendentales del sujeto (Kelsen); para concluir "poniendo a la vista los errores metafísicos que originaron esta última situación, lógicamente contradictoria" de una disciplina científica sin objeto de conocimiento, de una Teoría del Estado sin Estado (pág. 143).

Minuciosamente se ocupa S. de este proceso de "desrealización" del Estado, a través de los sistemas de los *tipos empíricos* de G. Jellinek, de

los *tipos ideales* de Max Weber, del *espíritu objetivo* de W. Dilthey, de los *hechos positivos* de L. Duguit, hasta llegar a la concepción de H. Kelsen, quien reduce el Estado a una pura idea o foco ideal normativo — a la manera de “ideas” kantianas de la *Crítica de la Razón Pura* — despojado de todo *ser* o *realidad* trascendente y, por ende, de todo *deber ser*, trocando, por eso mismo, este conocimiento práctico en un saber teórico trascendental. Tomándolos de las propias fuentes originales, S. expone con objetividad estos sistemas, señalando certeramente a la vez cómo la inspiración idealista kantiana —tomada ya de la escuela de los valores de Baden (como acaece en Jellinek y Weber), ya de la escuela logicista de Marburgo (como acaece en H. Kelsen)— es la que causa el desvío fundamental de los mismos. Consciente de que en Filosofía interesa más la verdad que la información erudita, S. no se limita a exponer con fidelidad las teorías de estos autores, sino que se preocupa ante todo por develar el error y formular la crítica tanto intrínseca, desde el propio sistema expuesto —como cuando hace ver que el método de Marburgo, adoptado por Kelsen, implica ya la postura idealista: la creación subjetiva del objeto— y también extrínseca: desde el realismo intelectualista, de cuya fundamentación se ocupa *in extenso* en el segundo libro. Dado que Kelsen es el autor que con más rigor ha llevado hasta el fin las consecuencias de su posición logicista neokantiana y el que, por eso mismo, más influencia ha ejercido, S. le dedica extensas páginas poniendo en relieve la imposibilidad y la contradicción de su método y de su sistema.

El c. IV se refiere a la reacción fenomenológica por recuperar la realidad perdida por el idealismo. Con meticulosa precisión expone S. la fenomenología de Husserl; la fenomenología axiológica de M. Scheller; para ocuparse luego con amplitud de los esfuerzos de M. Smend, de G. Leibholtz y sobre todo de H. Heller para aplicar el método fenomenológico a la Teoría del Estado. Pocas veces se ha formulado una crítica más certera a la fenomenología, que ya en su actitud metódica inicial enviscera a priori y sin crítica el idealismo, contra el que surge y al cual, por eso mismo, inexorablemente había de venir a dar. He aquí los dos puntos vulnerables que S. señala con toda precisión en la fenomenología: 1) “Ocurrió que desde el comienzo, la Fenomenología se extravió por causa de que la regresión fenomenológica, aunque expresamente reconocida como pura *reflexividad*, fué utilizada luego como medio de percibir a priori lo inmediato, como si la reflexión pudiera, volviendo sobre las operaciones directas y sobre el objeto primeramente aprehendido, plasmarse un objeto alcanzado antes que aquél, más inmediatamente que aquél y que acabará, por fin, sustituyéndosele. A la reflexión se encomendó poner en descubierto evidencias que, como “primeras en sí”, precedieran a las otras evidencias concebibles, tal como si una exploración

del *cogito*, cuyo uso propio no podría ser sino puramente crítico, de investigación del proceso cognoscitivo, pudiera emplearse para constituir y construir la realidad extramental. Al ser colocada esta realidad "entre paréntesis", y retenerse sólo las cogitaciones por ella expresadas, para oponer desde adentro una "re-construcción" de lo suspendido, se escinde el *objeto* (la esencia-fenómeno) de la cosa, con lo que se viola la naturaleza de la inteligencia hecha para el ser y, a la vez, se desatiende la primera evidencia de la intuición reflexiva (sobre la que Husserl hace reposar todo) en el primero de sus datos inmediatos, ya que el *cogitatum* del primer *cogito* no es un *cogitatum* sino su contenido, vale decir, ens, puesto que es el ser lo dado inmediatamente por la intuición fenomenológica. [...]. Resultado de esta desviación inicial fué que la misma noción de *existencia intencional*, formulada por el aristotelismo latino [...], se malogró en su fecundidad al pasar desde la Escolástica a la Fenomenología. Porque la *intencionalidad* no consiste, exclusivamente, en la propiedad de la conciencia por la cual ella es una transparencia tendencial, que le permite asumir a los objetos en su interior, sino que consiste, principalmente, en esa propiedad del pensamiento que emerge de su inmaterialidad, por la que el ser, colocado independientemente fuera de la conciencia, deviene existente en ésta, alcanzado e integrado por ella en su acto, hasta poder decirse que *conciencia* y *ser* viven en una sola y misma existencia supraobjetiva. Si no se extiende hasta aquí la noción de *intencionalidad*, [...] se materializa necesariamente la pura transparencia de la *intencionalidad*, pues se la considera, como Husserl, como "constituyente", respecto al objeto, en virtud de las "*reglas de estructura*", al pedirle que "constituya" la realidad extramental y le confiera su sentido propio a partir del inmanentismo del *ego*. Es la *intencionalidad*, por el contrario, quien trae al *ego* esa realidad, [...] y quien hace que el *ego* conociente se convierta, en una existencia superior, en esos "por sí ontológicos" (págs. 158-161). 2) El *segundo error* de la Fenomenología señalado por S. es el siguiente: "Perder la realidad y re-crearla por una factura subjetivista". "En efecto: la *Wesenschau* o *intuición de las esencias* se presenta, en Husserl, como resultado de la reducción fenomenológica, por la que el espíritu "pone entre paréntesis" la existencia real de las cosas, para no considerar sino sus caracteres esenciales, tal como son dados en la conciencia. Originariamente, pues, se trata sólo de hacer abstracción de la existencia, no de desconocer lo real de su entidad frente a la conciencia. Es innegable que tal abstracción, derivada de la distinción entre esencia y existencia, es posible e, incluso, necesaria, pero es un yerro convertir esta actitud provisoria, [...] en el estado definitivo del espíritu. [...]. La contradicción anida en el propio meollo del sistema husserliano, pues la realidad que comenzó por ponerse entre paréntesis [...], se encuentra, por el solo hecho de su separación *ejercida en-*

tre el objeto y la cosa, prácticamente negada y, finalmente, evacuada sin justificación. En verdad, todo lo que había sido suspendido provisionalmente, para retornar a él después del hallazgo de la esencia, toda la existencia del universo de la naturaleza y de la cultura, que se hallaba dentro del paréntesis, aparece, sorpresivamente, transferido al interior de la egología trascendental, desde que las esencias intuitas por el espíritu, mediante la *ideación* husserliana, no son aprehendidas en realidades existentes fuera de *ego*. Se reitera así la falsía del proceso platónico refutada por Aristóteles en el Libro VII de la *Metafísica*, pues ello equivale a olvidar que la esencia, accidentalmente universalizada, *existe* ontológicamente en esa realidad que se esfumó dentro de la *ἐποχή*. Por eso Husserl se ve constreñido a "re-constituir", como creación de la subjetividad trascendente, toda esa realidad que dejó en suspenso, haciéndose evidente que la Fenomenología se convierte *co ipso* en un *idealismo trascendental*". (pág. 161-162).

Sin embargo, S. lo reconoce lealmente, "a pesar de que la fenomenología aplicada a la Teoría del Estado, [...] reconduce, al final, a esa misma posición idealista que pretendiera superar, es innegable que su primer impulso realista fructificó en provechosas descripciones objetivas de la realidad política contemporánea [...] y que representa, además, una liberación frente al huerro formalismo neo-kantiano y al mecanismo relapso del positivismo del siglo anterior" (pág. 194).

"Pero, añade S. a continuación, el voluntarismo inviscerado en su gnoseología (se refiere al fenomenólogo del Estado, H. Heller) [...], le obligó a concluir, [...] en el condicionamiento voluntarista del conocimiento político, con lo que, desde los primeros pasos quedó frustrado su designio realista" (pág. 194).

Para salvar y aprovechar esos "aportes y aciertos metodológicos a que llegó (Heller) por su problemática de la realidad estatal", será menester "recimentarlos en un auténtico realismo gnoseológico-metafísico, para obtener, consiguientemente, los fundamentos de esa Teoría realista del Estado que con tanto afán buscaba H. Heller, con el fin de satisfacer una perentoria necesidad del pensamiento político de nuestra época" (pág. 194); que es lo que precisamente hará S. en la segunda parte de su obra.

De las teorías idealistas, según las cuales la inteligencia es incapaz de franquear la propia inmanencia trascendental para alcanzar el *ser* trascendente, lógicamente se sigue que aquélla tampoco capta el *deber ser*, la norma moral y práctica; y consiguientemente que la *praxis* procede *autónomamente* de la voluntad y, en general, de fuerzas irracionales. Brevemente: *toda gnoseología idealista implica un autonomismo práctico-moral de tipo irracionalista*. Aplicándolo al tema de su libro, he aquí como lo expresa S. al comienzo del c. V y último de la Primera parte de su obra: "Si la *praxis* polí-

tica no está precedida por una aprehensión inteligente de la esencia del Estado —objeto de la Metafísica Política—, ni por normas inferidas de la finalidad de su ser —objeto de la Política—, ni tampoco por una descripción objetiva del Estado histórico concreto sobre el que debe obrarse consecuentemente —objeto de la Teoría del Estado—, se disuelven sin remedio la Ciencia Política, constituida por las dos primeras, y la Teoría del Estado, que es una de sus disciplinas auxiliares" (pág. 198).

Cegada la inteligencia para alcanzar el ser, el voluntarismo irracionalista de todos los matices irrumpe en la praxis política. En lugar de ser la inteligencia quien con su ser y deber ser trascendente informa y dirige normativamente a la actividad práctica, también a la política; es ésta quien de una manera enteramente irracional crea en su inmanencia subjetiva sus propios objetos y subordina a la inteligencia para que organice "superestructuras" (Marx), "derivaciones" (Paretto), destituidas de todo valor de verdad con que alcanzar los fines de aquella *praxis*, principalmente el asentimiento de los súbditos que han de someterse a los designios e intereses realmente pretendidos por la clase dirigente, disfrazados en tales "ideologías" teóricas sobrepuestas a las decisiones irracionales creadoras del Estado mismo.

Dada la importancia y vigencia actual de tales sistemas irracionalistas —fruto de aquel otro idealismo que "desrealizó" el Estado— S. se ocupa ampliamente de ellos en este extenso c. V (pág. 197-292).

En la exposición de Marx, S. ha seguido paso a paso el desenvolvimiento del pensamiento del propio autor a través de sus sucesivas publicaciones. Partiendo del método dialéctico de Hegel, Marx invierte el orden y la primacía de los términos antitéticos: no es el *sujeto* (*espíritu*) quien crea en su inmanencia y se enajena en el *objeto* (*materia*); sino al revés: es el *objeto* (*materia*) quien se proyecta en el *sujeto* (*espíritu*). La realidad fundamental es irracional, es *praxis* sensible. El "sujeto y el objeto no existen más que como elementos de una relación necesariamente recíproca, cuya realidad está en la *praxis*; la oposición entre sujeto y objeto, por tanto no es sino la condición dialéctica del desenvolvimiento de aquella realidad práctica. En consecuencia, el sujeto no es una *tabula rasa* pasivamente receptiva; es, como subraya el idealismo, actividad, pero actividad que se afirma en la sensibilidad (en lo cual se opone al idealismo), o sea, en una actividad humana subjetiva, pero sensible, que construye el objeto y que, con ello, se va formando a sí misma" (pág. 207). A esta dialéctica hegeliana invertida sobre el conocimiento sobreviene en Marx la influencia de Feuerbach. La enajenación del hombre en la actividad religiosa, en la divinidad, de Feuerbach, es transferida por Marx al plano económico: el hombre se enajena en el *trabajo*, cuya expropiación da origen al *capital*.

Al final Marx enuncia su concepción materialista de la Historia: "Cuando se toman en consideración tales mudanzas, conviene distinguir siempre entre el cambio material de las condiciones de producción económica —que debe comprobarse puntualmente apelando a las ciencias físicas y naturales— y las formas políticas, religiosas, jurídicas, artísticas o filosóficas, es decir, *las formas ideológicas por cuyo intermedio los hombres devienen conscientes de este conflicto y lo llevan al final*". Y añade S. enseguida, después de esta cita del propio Marx: "las ideas tienen su raíz en este estado de cosas materiales, y [...] las ideologías trasuntan fielmente los intereses de las clases dominantes" (pág. 222). Y el Estado no es ya "el organismo encargado de realizar el *status optimus*, sino la alienación de la esencia social del hombre e instrumento de opresión esgrimido por las clases dominantes, y que la *Teoría filosófica del Estado*, considerada al comienzo como desdichado mental para la realización de aquella organización justa, resulta al final tenida como "ideología", o sea, como mera determinación de una superestructura intelectual por la infraestructura económica" (pág. 222).

La teoría de las "superestructuras" ideológicas de Marx no es sino la consecuencia lógica de su postura idealista inicial, con la que concuerda en cuanto niega toda realidad trascendente, y de la que se diferencia en cuanto que invierte los términos: sólo es la materia o la praxis sensible, de la que el espíritu o "ideologías" son únicamente enajenación y superestructura; diferencia que tiene su raíz en el método irracionalista adoptado. "Conservando Marx del *idealismo* la demiurgidad subjetiva de lo real, pero recogiendo al mismo tiempo, del *materialismo*, que el hombre es un ser puramente corpóreo y sensible, destruye la espiritualidad de la inteligencia y, con ello, la inmaterialidad del proceso cognoscitivo, por lo que se ve constreñido a convertir el conocimiento en captación de los sentidos y, a la par, a retener como objeto del conocimiento, o sea, como realidad subjetivamente creada, el producto de la actividad material corpórea, de todo lo cual resulta que el ser del hombre es identificado con la operación laboratriz, y que la realidad se reduce a lo que ese hombre crea y factura subjetivamente con su *trabajo*; pero, ya que la realidad creada, como en el *idealismo absoluto*, no es, para Marx, algo que esté fuera del sujeto creador, sino que por el contrario, se halla dentro de él, el producto del *trabajo* constituye la propia esencia del sujeto" (pág. 223-224).

Por análogo camino subjetivo y antimetafísico surgen las diversas concepciones de las "ideologías" de la "actividad intelectual", especialmente la del Estado, determinadas por la única realidad irracional que se enajena o disfraza en ellas, carentes por ende, de toda auténtica objetividad. Tales, las "ideologías" del "mito" de Sorel y de las "derivaciones" de Pareto, cuyos sistemas son minuciosa y críticamente expuestos por S.

La raíz irracionalista de semejantes concepciones del Estado —subraya

con insistencia S.— está en el desconocimiento de la verdadera naturaleza de la actividad intelectual, lo cual bien la priva de todo objeto propio —*nominalismo*, raíz gnoseológica del sistema de Pareto, según lo pone muy en claro S.—, bien la reduce a una creación trascendental del mismo —*conceptualismo*—. Nominalismo y conceptualismo, por caminos diversos, coinciden en la negación de la aprehensión inmediata de la realidad trascendente por parte de la inteligencia.

III

De aquí que para una recuperación de la *realidad* del Estado y una reconstrucción de una Teoría *realista* del mismo, sea menester comenzar por una reelaboración *ab ovo*, por una reconquista de los fundamentos metafísicos-gnoseológicos de las *mismas*, sobre las cuales puedan sostenerse y aprovecharse los aportes de la realidad histórica-concreta del Estado, que estas teorías han traído pese a la concepción filosófica de que se nutren y que lógicamente las invalida. “Por consiguiente, si se quiere zanjar la auto-destrucción de esas disciplinas, como procura afanosamente hacerlo la doctrina contemporánea, deberán encontrarse los incontrovertibles fundamentos metafísicos del realismo gnoseológico [...]. De este modo la Teoría del Estado logrará posesionarse de la realidad *hic et nunc* del *status* político concreto histórico a que pertenece el investigador —pero que existe fuera de él y con independencia de su pensamiento—, en virtud de la observación sensorial del aspecto externo del Estado constituido por actos humanos para entender en ellos el conjunto de sus notas específicas, dadas en la unidad de una estructura original e irrepetible que conforma los aspectos existenciales de la realidad de un Estado concreto. Podrá obtenerse, además, a partir de esa realidad contingente e individual del Estado, un conocimiento de sus causas supremas, o sea, una Metafísica política, para así extraer del fin último que lo causa, un repertorio de cánones universales e inmutables, es decir, la política normativa, bajo cuya dirección se actúa, a través del acomodamiento que de esos principios haga la virtud de la *prudencia política* a la realidad descripta objetivamente por la Teoría del Estado”. (págs. 291-292). Tal la empresa que S. se impone en el segundo libro de su obra: “recimentar en la Metafísica, la Teoría del Estado y también, en buena parte, la Ciencia Política, pero recogiendo lo que aporta de verdadero el denso pensar sociológico de nuestro tiempo” (pág. 292). “Para captar la esencia del Estado y extraer de ella los principios normativos de la Política, es menester, igualmente, fundamentar *ex novo* la Ciencia Política en una Filosofía realista del saber” (pág. 295). Sin ella es imposible salvar la realidad del Estado y la validez de su conocimiento contra el idealismo, como lo prueban los intentos fallidos de la Fenomenología y de las teorías “ideológicas”.

Por eso, el segundo libro de la obra, en la que se elaboran los lineamientos metafísico-gnoseológicos de la Teoría del Estado, comienza con un macizo capítulo sobre "*Los fundamentos gnoseológicos de una Teoría realista del Estado*". En este primer capítulo el autor ofrece una concisa síntesis de la *crítica realista del conocimiento*, llevada a cabo con rara penetración y transparencia desde las mejores fuentes tomistas. "La primera percepción da, sintetiza S., juntos e interpenetrados el ser del objeto material y la conciencia que de sí tiene el *sujeto* conociente en esa primera percepción del objeto, si bien esta última permanece aún como un personaje mudo de aquella acción principal, y sólo en el segundo movimiento del espíritu la conciencia de ser sujeto conociente, con todo lo inferido de toda acción directa, o sea respectivamente, el objeto captado y los principios ontológicos derivados de él, pasa al primer plano de la atención en virtud de una *re-flexión*: éste es el hito desde el que la inteligencia parte para la crítica del conocimiento, que principia no con una duda ejercida sobre la capacidad de la inteligencia, sino con un realismo ejercido y enseguida verificado" (pág. 308).

Fundamentado críticamente el realismo gnoseológico, S. realiza su fundamentación metafísica mediante un agudo análisis sobre la *naturaleza del conocimiento* en general, y en especial del conocimiento *intelectual humano*, deteniéndose en el modo propio con que él aprehende la realidad *per divisionem et compositionem*, por *concepto abstracto* y reintegración de éste en la realidad por el *juicio*. Las páginas dedicadas a esclarecer la difícil naturaleza del *signo conceptual* son de una extraordinaria hondura y claridad. "Genéricamente el *signo* es lo que coloca ante la potencia cognoscitiva algo distinto de lo que él es en sí, ocupando el lugar de ese algo que se manifiesta por su intermedio y del que depende como de su medida, cumpliendo a su respecto una función ministerial. Pero, específicamente el *signo* puede ser *instrumental* o *formal*. Es *instrumental* el *signo* que primeramente se conoce a sí mismo para pasar después a las cosas que se conocen por su intermedio [...]. Los llamados *signos formales* o *signos puros*, son formas mentales cuya esencia total es *significar*; en efecto, antes de ser conocidos en sí mismos, por ese acto reflexivo con que el intelecto autoconoce su actividad, los *signos formales* permiten que el espíritu alcance por su intermedio, el conocimiento de un objeto. Para cumplir su función, entonces, estos signos no deben ser conocidos "apareciendo" como objetos, sino "desapareciendo" delante del objeto [...]. Tales *signos* son puros ímpetus (*intentiones*) del espíritu hacia el objeto, y en ese mundo enteramente original que es el mundo del conocimiento, realizan de una manera singular el ideal del *signo* perfecto y de la imagen perfecta: son *puros* signos y *puras* imágenes" (págs. 323-324). Y aplicando esa doctrina al concepto, añade poco después: "Quiere decir entonces que el concepto, como signo formal y en relación con el mun-

do del conocer, no constituye dos cosas distintas, sino que representa dos aspectos formales diferentes de una misma cosa, porque, como fruto de la intelección en acto, tiene por contenido inteligible el contenido mismo, pero es este contenido inteligible, puesto ante el espíritu como objeto, el que, como concepto, es proferido vitalmente por el espíritu y tiene por existencia propia el acto de intelección en sí mismo. Por tanto, en lo que respecta a su constitución inteligible, el concepto es idéntico al objeto, no porque sea lo conocido, sino porque es el signo formal del objeto y el término interior por el cual el entendimiento deviene en acto último lo que conoce. El concepto, en su función intencional, y el objeto, se distinguen, en consecuencia, por las razones siguientes: el concepto causa el conocer, y el objeto es lo conocido; el concepto es *signo formal*, y el objeto es lo *significativo*; el concepto existe en el espíritu solamente y el objeto existe, a la vez, en el espíritu y en la cosa" (págs. 324-325).

Pero esta apprehensión intencional del concepto no es "un círculo cerrado: es el basamento sillar para que mediante el *juicio*, la inteligencia declare idénticos en la cosa o sujeto transobjetivo, el objeto de pensamiento llamado *sujeto*, y el objeto de pensamiento llamado *predicado*, que son dos aspectos inteligibles de aquella cosa. La función del *juicio*, por tanto, es una función *existencial*, porque consiste en restituir la *esencia*, lo *inteligible*, al mundo de los objetos transobjetivos que retienen la existencia (actual o posible), de donde la esencia fué abstraída mediante actos de la primera operación intelectual" (pág. 326).

Con tales fundamentos gnoseológico-metafísicos del conocimiento en general, S. puede adentrarse en el estudio del conocimiento de la realidad política. "El Estado es un obrar humano *mancomunado* no por por una fusión de sujetos, desde que esos actos humanos siguen siendo en sí individuales, sino que tienen de común el objetivo que persiguen, esto es, el fin que, en un primer grado, causa esos actos individuales *inmanentes*, y después, causa también, *transitivamente*, la *unidad de orden* del Estado. La urdimbre de la realidad política se trama, por consiguiente, con *actos humanos* individuales unimismados por un fin, que, por tratarse de actos que presuponen varios sujetos comunicados entre sí, son *sociales*, y por ser la *polis* el fin a que tienden, son específicamente políticos" (págs. 329-330).

La realidad del Estado está constituida, pues, por un *género supremo*: los *actos humanos*; por un *género próximo*: los actos humanos *sociales*; es decir, actos humanos mancomunados por su dirección hacia un fin valioso, capaz de crear una unidad de orden, mediante *signos sensibles*, ya que sólo por la percepción exterior es posible el contacto real de las personas; y por una *diferencia específica*: los actos humanos sociales *políticos* u ordenados a la polis, "causados por un propósito que converja a la constitución del

Estado, a su incesante recreación o a su conducción gubernativa" (pág. 336). En este punto S. explica agudamente el modo cómo se socializa el acto humano por la *expresión*; doctrina que integra en una exposición más amplia todavía de la *cultura* y de los *entes culturales* —bajo la cual se colocan los actos sociales— desarrollada bajo el signo de una gnoseología realista, que críticamente fundamenta en oposición a las concepciones de tipo idealista del espíritu objetivo —a la manera de H. Freyer— y que compendia así: "Podemos ahora precisar la noción ya dada de *cultura*, y definirla como el efecto de la conjunción de las causas enunciadas, pues concurren a constituir la intrínsecamente, la *causa material* y la *causa formal* es decir, el hombre y la inclinación natural que está, como potencia, en lo inmanente de su ser; la *causa eficiente*, o sea, la libertad humana creadora que, al cultivar la materia actualiza su forma; y por último, la *causa final*, que es la perfección de la vida humana, la cual, condicionando las *causas formales extrínsecas*, porque los fines relativos deben ahormarse al fin último, atrae a la *causa eficiente*, para que cultive a la causa material, y cultivándola, plenifique en ella la causa formal, esto es, el hombre culto o perfecto" (pág. 347).

Distinguiendo entre entes culturales morales y físicos, oriundos aquéllos del *obrar* y éstos del *hacer* humano, S. acaba precisamente aún más la compleja realidad del Estado como un *ente cultural, formalmente moral o del obrar y virtualmente artístico o del hacer*, es decir, implantado en el obrar, pero en cuanto ese obrar cobra consistencia exterior en la organización jurídica en la constitución de una Sociedad. "La actividad política, dice S., es, formalmente un *obrar*, porque perfecciona al agente en cuanto *zoon politikón*, y virtualmente un *hacer*, desde que crea la unidad de orden del Estado, que es un ser real, aunque accidental, con existencia fuera del agente que colabora a constituirlo con su eficiencia, y a quien el Estado perfecciona en una de sus dimensiones ontológicas. En resumen: el acto humano cultural es exclusivamente un *obrar*, los entes culturales físicos son el resultado de un *hacer*, y los entes culturales morales surgen de actos humanos que formalmente son un *obrar*, pero virtualmente un *hacer*, como por ejemplo, la actividad humana política que causa la realidad del Estado" (pág. 352).

Gracias a esta constitución extrínseca del Estado, éste "se da en el distrito de la realidad histórica como una dinámica unidad de orden, causada por un fin, sin que el investigador, por el acto de conocerla, agregue o conforme algo respecto a esa realidad" (pág. 356). A diferencia de la concepción idealista que lo aprehende como un puro *ordo ordinans*, resultado de un juego de categorías trascendentales desprovistas de valor real, "la inteligencia humana lo aprehende como un orden que existe fuera de sí, un *ordo ordinatus*. Aquí reside precisamente, concluye S., la legitimidad de la adjetivación de *realista* para la Teoría del Estado" (pág. 357).

En contraposición a las diferentes teorías idealistas, positivistas y fenomenológicas, bien que aprovechando sus observaciones objetivas y valiosos análisis, especialmente los de H. Heller, S. prosigue la búsqueda de la noción de Estado, como un *todo común y superior a las partes*, ya que, "los *actos humanos políticos*, que siempre son acciones substancialmente individuales, tienen sentido por su referencia al Estado, *ya que el Estado es anterior a las partes*, no sobre el plano de la generación, desde que resulta de la actividad transitiva de sus miembros, sino sobre el de la *finalidad*, es decir, sobre el de la naturaleza y de la perfección". (págs. 363-364).

Esta noción de Estado, estructurada en última instancia, por la noción de *bien común*, como su último fin, y este mismo bien común generador del Estado están sostenidos y alimentados, por una raíz más profunda: por un contenido doctrinal, que es nuestra misma civilización occidental, que "se asienta sobre el contenido doctrinario de la vida y enseñanza de Jesucristo, estimado como *Logos* del mundo y respuesta a la natural ansia humana de valores, sobre la unidad del género humano y sobre la universalidad de la verdad. Estas nociones cristianas, conceptualizadas mediante la metafísica helénica, se organizaron en una civilización cuando el espíritu evangélico penetró la *Romanitas* —entendida por los latinos como el mundo jurídico-político gobernado conforme a las leyes de la razón— y se convirtió en la cristiandad [...]. Las distintas concepciones del hombre y del mundo que se sucedieron desde entonces en nuestro orden y cultura, no han dejado de llevar en su fundamento, aunque a veces arrancada del quicio de la ortodoxia y desbordada en la heterodoxia, una parte substancial del patrimonio cristiano o, cuando menos, alguna verdad ética tomada de las valoraciones propias de esta doctrina" (págs. 362-363).

Precisando y distinguiendo las nociones de *esencia* y *existencia*, distingue S. la *esencia* y la *existencia* de la realidad social política o del Estado. A partir de la existencia histórico-concreta del Estado, alcanzada por abstracción de las notas individuantes, a partir de los hechos empíricos, la inteligencia llega a aprehender su *ser* o *esencia inteligible* (*Ontología política*) como una realidad ordenada al bien común, como a su último fin, sobre la estructura de semejante manera cual *esencia* o *ser práctico*; y desde ella descubre, por ende, también su *deber ser* o exigencias ontológicas, sus *normas*, para su cabal realización de acuerdo con ese último fin (*Moral* o *Normativa política*). *Ontología* y *Moral política* constituyen la *Ciencia* o *Filosofía política*.

La Teoría del Estado, en cambio, no alcanza a la *esencia* ni por ende, a las causas del Estado, no es ni llega a constituir, por eso mismo, una *ciencia*; tan sólo es un conocimiento generalizado de la realidad empírica, histórico-existencial y, por ende, individual y cambiante del Estado; pero de esa

realidad tal cual realmente es en un determinado momento y lugar, *hic et nunc*, en una palabra, un conocimiento de "*opinión con certidumbre*", como dice S. adoptando una nomenclatura de Tonquédec.

Demás está decir que compartimos en un todo esta tesis de S. La Teoría del Estado, como parte de la Sociología empírica que es, no es ni puede constituir una ciencia estrictamente tal, desde que versa sobre una realidad concreta histórica y no trasciende los hechos individuantes. La Ciencia Política y, en general, la Ciencia Sociológica sólo puede constituirse en el dominio de la Filosofía. (Cfr. nuestro trabajo *La estructura noética de la Sociología*, incluido, en su segunda edición, en *Esbozo de una Epistemología Tomista*, que S. cita en ese lugar). El aporte de S. está en haber encontrado ubicación epistemológica a este sector singular del conocimiento político en su realidad histórico-concreta que es la Teoría del Estado, mediante una profundización del concepto *opinión* en sus diferentes formas. Quienes pretenden hacer de la Teoría del Estado —y, en general, de la Sociología empírica— una *ciencia*, o deforman el concepto clásico de ciencia: *Cognitio rerum per causas* —tal como lo hacen algunos escolásticos contemporáneos— o lo que es mucho más grave, deforman la realidad misma del Estado —o de la Sociedad en general— tratándola como una realidad material, destituida de espíritu y libertad, y sujeta, por ende, a un determinismo necesario —tal como lo hace el positivismo de Comte y más todavía, si cabe, el neopositivismo de Levy-Brühl y Durkheim.

Previo *definición nominal*, S. formula la siguiente *definición real* de la Teoría del Estado: "Un conocimiento sistemático, en el que está provisionalmente supensa la valoración de la entera realidad política concreta y actual a la que se halla existencialmente adscripto el investigador, y cuya función propia es ofrecer el conocimiento ejercido de esa realidad política para que, en un momento ulterior, se la valore mediante los principios normativos de la Ciencia Política y, en consecuencia, obren en el Estado y sobre el Estado los componentes de esa colectividad humana" (pág. 372).

El objeto de esa Teoría "es el momento actual del *Estado moderno*, funcionalizado dentro del círculo de cultura occidental surgido del Renacimiento, y con tendencias de transformación que proyecta al futuro el sentido de la practicidad política que nos es coetánea. En consecuencia, el objeto del conocimiento de la Teoría del Estado, como bien lo apuntó Othmar Spann, forma parte de la materia de estudio de la Sociología o Teoría de la sociedad *in genere*, entendida como disciplina que estudia el total de la realidad social existente, pues el Estado no es otra cosa que una sociedad políticamente organizada, y no puede haber sociedad sin organización política; la realidad del Estado, de la sociedad civil, no es ni la sociedad ni el orden político por sí solos, sino su compuesto, de manera que entre el Estado

y la sociedad no existe ninguna separación real" (págs. 373-374). "En suma, la materia de estudio de la *Teoría del Estado* o *Sociología Política* es el Estado, como auto-organización política de toda la sociedad" (pág. 375).

Con gran versación y dominio S. se adentra en las clásicas y difíciles nociones de *abstracción total y formal*, para ubicar con acierto la *Ciencia Política* —en sus dos partes de *Ontología y Moral Política*— como Ciencia del obrar humano que es y, por ende, también material, *en el primer grado de abstracción*, contra la opinión de otros tomistas, como I. de Simon, que la coloca en el tercero; y la Teoría del Estado, en la infra-estructura de este grado, ya que, en su condición de "*opinión con certidumbre*" de hechos concretos, no alcanza la *esencia* ni, por ende, este primer grado de abstracción. "En conclusión, dejamos señalada en la realidad existencial del Estado el objeto propio de la Teoría del Estado y del Derecho Político, e indicamos que les es propio un conocimiento empírico cuasi-especulativo, por que a pesar de que esos objetos son formalmente prácticos, se pospone su valoración hacia un momento ulterior. Además, logramos para la Ciencia Política la esencia del Estado que, al develar su causa final, nos permitió aprehender la norma fundamental de la Política, cuyo sujeto es el hombre, por lo que la Ciencia Política pertenece al primer grado de abstracción; y vimos también que de ese principio básico se desprendían las normas esenciales de la Política, informadora de los juicios prudenciales aptos para valorar y reobrar sobre la realidad estatal presente, que es el objeto de la Teoría del Estado o Sociología Política" (pág. 393).

En las páginas siguientes, mediante la determinación de sus objetos formales tomados de la realidad, S. intenta la elaboración de una visión de la organización del saber político total, desde el juicio del *ser o esencia y deber ser o norma universal* de la Ciencia Política hasta el juicio de aplicación, *hic et nunc*, a la realidad existencial de la Prudencia Política, incluyendo en ésta, según veremos enseguida, como auxiliar suya la Teoría del Estado.

Comienza por la Ciencia Política, como presupuesto necesario para la Teoría del Estado. Determina la naturaleza o esencia del Estado por sus cuatro causas, subrayando que la *Constitución positiva*, organizadora de un Estado, se ha de subordinar a las exigencias naturales del Estado, determinadas a su vez por su esencia o *Constitución natural* y, en definitiva, por su fin último también natural, que es el *bien común*.

La *realidad* concreta del Estado está formalmente constituida por una *unidad de orden* que es un *accidente* y, más precisamente, una *relación real*, sobreañadida a la substancia, que son los sujetos o personas reales del Estado en un determinado territorio. Queda así determinado el *objeto real* de la Teoría del Estado contra las teorías idealistas y positivistas que, respectivamente, lo diluían en la inmanencia trascendental o lo aniquilaban totalmente.

Precisado así el *objeto formal* de la Ciencia Política —el *ser o esencia y deber ser* del Estado o Sociedad Política— y de la Teoría del Estado —la *unidad de orden* ex stencial-histórico de los Estados de Occidente— S. entra de lleno a precisar el tipo de conocimiento de ambas.

Comienza por distinguir entre *verdad especulativa* y *verdad práctica* u ordenada a la dirección de la acción. Con fina precisión distingue dentro de esta verdad práctica. 1) un *conocimiento especulativo*, es decir, que se queda en la pura contemplación de esa verdad práctica (*conocimiento formalmente práctico*, lo llama S.), y 2) un *conocimiento enteramente práctico*, que no se detiene en la sola contemplación sino que se conforma con el apetito recto, al que imprime dirección y sentido (*conocimiento perfectamente práctico*, que llama S.). Esta aguda distinción ayuda a esclarecer, a nuestro juicio, el debatido problema de si la Ética y, consiguientemente, también la Ciencia o Filosofía Política, son ciencias especulativas —como quieren Juan de Santo Tomás y Gredt, atendiendo a que se detienen en la *contemplación* de las normas prácticas— o si son ciencias prácticas —como quieren Lachance, Maritain, Derisi y otros, atendiendo a que la organización misma de este saber es imposible sin referencia del objeto al apetito, es decir, sin referencia y dependencia de la actividad estrictamente práctica. Según S. la Ética y la Ciencia Política —Ontología y Normativa Políticas— son un saber especulativo de una verdad práctica y, en este sentido, son un “*saber formalmente práctico*”, pero no “*perfectamente práctico*”, porque no es el juicio práctico que se conforma y dirige *hic et nunc* la acción práctica. Este saber “*perfectamente práctico*”, en que el saber se conforma con el apetito recto se realiza mediante la prudencia, la cual aplica aquel conocimiento práctico a la realidad concreta del Estado.

Por la misma razón la *Teoría del Estado* es también un “*conocimiento formalmente práctico*”, es decir, un conocimiento “de un objeto operable”, “aunque cuasi-teórico por la naturaleza especulativa de su verdad” (pág. 435). Este conocimiento práctico, sin embargo, no alcanza el grado de ciencia, porque no trasciende el plano de los hechos individuales concretos, y se queda en un grado inferior “de *opinión con certidumbre*, porque en él se descarta la posibilidad del contrario y, en consecuencia, se le aplican principios evidentes y tienen vigencia, a.li, leyes necesarias” (pág. 437).

A la luz de estos principios discrimina lo valioso del aporte de H. Heller: que el Estado es una *realidad práctica*, de sus prejuicios fenomenológicos y, en definitiva, kantianos, que lo condujeron al irracionalismo y que le impidieron trascender el sujeto y distinguir entre realidad práctica y conocimiento especulativo de esta misma realidad.

Precisados de este modo el *objeto* y el tipo del *conocer* de la *Ciencia Política*, de la *Teoría del Estado* y de la *Prudencia Política* en el c. IV de

este Segundo Libro, S. intenta una *visión* de estas distintas partes del *saber práctico* en su orgánica unidad.

Aprovechando los aportes de las modernas Teorías del Estado e incorporando su objeto y conocimiento a una Filosofía intelectual realista, mediante un discernimiento crítico de los mismos, hecho a base de los principios filosóficos de Santo Tomás, logra así un *auténtico avance* en la Síntesis orgánica del Tomismo. Ya dijimos al comienzo con S. que si bien, Aristóteles y la Escolástica elaboraron con tanta penetración y justeza la Ciencia Política, y la Prudencia Política, que aplica los principios de aquélla a la realidad concreta, apenas si se ocuparon de la descripción y generalización de esta realidad en su desenvolvimiento existencial histórico.

Para el logro de su síntesis constructiva, S. estudia con detención la esencia de la Prudencia Política, la que interesa más de lleno al tema del autor. Ahora bien, observa S., la *memoria* y la *inteligencia* pertenecen a estas partes integrantes de la Prudencia. El conocimiento de la Historia de los Estados —*memoria praeteritorum*, que dice Santo Tomás— y el conocimiento de la realidad política, tal cual *hic et nunc* o concretamente existe —*intellectus singularis et contingentis operabilis*, que dice Santo Tomás— en cuanto ayudan a aplicar con justeza y eficacia los principios de la Ciencia Política, pertenecen, pues, e integran la Prudencia Política. Tal conocimiento histórico de la realidad concreta del Estado como ha sido —*memoria*— y de la realidad concreta del Estado como es —*entendimiento*—, generalizado y organizado, construye precisamente la *Sociología Política* o *Teoría del Estado*. La Teoría del Estado pertenece, pues, a la Prudencia Política, queda de este modo reducida a dos de sus partes integrantes.

Es así cómo la Ciencia Política —Ontología y Moral Políticas— subalternada a su vez a la Psicología, se aplica con eficacia a la realidad concreta del Estado tal cual *hic et nunc* es, mediante la Prudencia Política enriquecida e integrada con la Teoría del Estado.

A este propósito el autor hace una digresión acerca del error fundamental de Maquiavelo —compartido en la actualidad por Maurras y Mosca y, entre nosotros, por Ernesto Palacio—: haber separado la Moral de la Política, constituyendo a ésta como un conjunto de normas extraídas por generalización de los hechos empíricos. Ello no obstante, reconoce S. que en la elaboración de estas “constantes empíricas”, que constituyen no la Ciencia Política sino la Teoría del Estado, servidora de aquélla, está el “legítimo aporte de Maquiavelo y de sus epígonos modernos” (pág. 469).

Y volviendo al tema central del capítulo, he aquí cómo sintetiza el propio autor el ámbito por el que circula y se organiza el *saber práctico* en sus diversas partes desde la Ciencia Política a la Prudencia, incidiendo en la realidad política concreta ayudada por la Teoría del Estado: “La Ciencia

Política es la parte de la Filosofía Moral que tiene por objeto el estudio de los principios universales y abstractos del comportamiento del hombre como miembro del Estado. La Prudencia Política es la virtud mediante la cual se aplican esos principios universales y abstractos a determinadas circunstancias, dirigiendo el concreto obrar político; dentro de ella, la Prudencia Política *arquitectónica* es la que permite dirigir el total de la comunidad política. Así como en la inteligencia de todo artífice preexiste la razón de las cosas que fabrica con su arte, en el gobernante, que dirige la unidad de orden de la comunidad, preexiste también el saber de ese orden que contribuye a instituir con su dirección, y en eso consiste el conocimiento de los principios universales de la Ciencia Política; pero, para realizar esos principios universales en la realidad existencial, mediante la Prudencia Política *arquitectónica*, necesita conocer el total de la circunstancia política presente, o sea, requiere la *inteligencia* de esa realidad política que es el objeto formal asignado a la Teoría del Estado o Sociología Política. Por lo tanto, la Teoría del Estado —cuyo conocimiento goza de certidumbre porque lo contingente presente tiene necesidad, y en él, en consecuencia entra a jugar el principio de contradicción— es la parte de la Prudencia Política *arquitectónica* que aprehende la realidad política presente; este conocimiento es exigido por esa Prudencia para determinar, informando el concreto obrar político sobre dicha realidad, los principios generales y abstractos de la Ciencia Política" (págs. 482-483).

La obra se cierra con un capítulo de más inmediata proyección práctica sobre la *necesidad de la Teoría del Estado*. Expuestos los tres tipos prácticos de necesidad: *metafísica, física y moral*, S. reduce la necesidad de la Teoría del Estado a la Moral, es decir, a la de *utilidad* para el obrar político.

Para su eficaz actuación, el político necesita tener *vocación*: cualidades natas de inteligencia: *sagacidad* o intuición de los hechos y de la solución política. Pero estas *cualidades naturales* no bastan; deben estar desarrolladas por la Ciencia Política y de la Historia de las Instituciones Políticas y Teoría del Estado; a más de un *cultivo moral*, que oriente todas estas cualidades al bien común de la Sociedad, y no al provecho propio, o de una clase, etc.

El político, que da organización al Estado por la estructuración del Derecho Político de la Sociedad o, lo que es lo mismo, por la *Constitución* no puede prescindir —contra lo que pretende Kelsen— *primeramente* de un *núcleo político* —de Ciencia Política: Ontología y Normativa— o, en términos más precisos, del *bien común* como fin supremo del Estado y de su consiguiente estructuración jurídica; y, *en segundo lugar*, de la realidad concreta del Estado, a la que esa organización jurídica o Constitución se va a apli-

car. En otros términos, que la organización jurídica o constitucional del Estado y la actividad del político que la realiza se ubican y sostienen entre dos polos: el del *núcleo político*, que le da sentido y consistencia moral, y el de la *Teoría del Estado*, que le confiere eficacia de realización y vigencia histórica, en cuanto ayuda a ajustar la organización jurídica a las exigencias concreto-históricas de la Sociedad por estructurar. "En resumen, el político tiene necesidad de la Teoría del Estado, cuyo objeto de conocimiento es la realidad política presente, porque él actúa mediante la Prudencia Política gubernativa, que es la aplicación de principios políticos universales y abstractos a esa realidad política presente, y para poder hacerlo requiere conocer esa realidad que es como la materia de su obrar, y ya que este obrar se realiza principalmente por medio de leyes, también el jurista necesita de la Teoría del Estado, en especial si estudia la ley básica organizadora de la comunidad, que es la Constitución *ratione materiae*, porque para aplicarla mediante un juicio de prudencia política obediencial le es menester desentrañar su significación, que implica el conocimiento de su núcleo de politicidad y de su sentido funcional con referencia a la realidad política en que se realizan esos principios universales. [...]. Siendo la Teoría del Estado una de las partes cognoscitivas de la *Prudencia Política arquitectónica* del Estado y siendo la *Prudencia Política arquitectónica* la aplicación concreta de la Ciencia Política, que como ciencia formalmente práctica tiene una disposición intrínseca a realizarse en la existencia mediante esa aplicación, la Teoría del Estado o Sociología es solamente un conocimiento auxiliar de la Ciencia Política [...], un conocimiento ministerial de la Ciencia Política, la cual es, en suma, la Ciencia regia, el saber privativo de quien, efectivamente, dirige la comunidad, porque quien conozca esta Ciencia es Príncipe aunque no ejerza el gobierno, como decía Platón, desde que, si quien gobierna no la posee, es gobernado por el consejo de aquél que la tiene" (págs. 508-509).

IV

Hemos querido exponer con detención y paso a paso el desarrollo de este libro, para dar a conocer sumariamente su rico contenido en su misma rigurosa estructuración lógica y para destacar de este modo, por su mismo valor doctrinal, en todo su alcance la significación que su aparición tiene para la recuperación e incorporación dentro del Tomismo de este sector del ser y del conocer de la realidad del Estado.

Porque el mérito fundamental de esta obra de S. —que la hará clásica en la historia del Tomismo contemporáneo— es haber dilucidado en la luz de los principios metafísico-gnoseológicos verdaderos del Tomismo, este problema de la realidad del Estado y de su *conocimiento*, planteado y mal resuelto por la Filosofía contemporánea a causa de la falsedad de los principios por ella adoptados.

Para el logro de semejante intento, S. *primeramente* ha analizado los sistemas modernos y contemporáneos referentes a la Teoría del Estado, en sí mismos, en sus premisas más hondas —muchas veces ocultas— y en sus consecuencias, previa exposición de las líneas fundamentales de los grandes sistemas filosóficos de la Edad Moderna desde Descartes a Kant y desde las neokantianas de Baden y de Margburgo al Idealismo trascendental y al Positivismo, y desde éstos a la reacción de la Fenomenología y del Existencialismo actuales, de los cuales se nutren y reciben toda su significación aquéllas teorías del Estado. Como buen tomista, S. ha sabido “distinguir para unir”, separando en estas teorías la verdad de sus descubrimientos y auténticos aportes, de la falsedad de la concepción y principios que los deforman y aun invalidan dentro de su concepción sistemática. Por eso, S. no se ha limitado a exponer objetivamente los sistemas, los ha criticado o discriminado en su valor no desde “un punto de vista personal”, sino desde la *verdad absoluta* de los principios perennes —que no es sino la asimilación intelectual de la *verdad del ser*— que encarna el Tomismo. A través de esta exposición S. va señalando y reteniendo los aspectos verdaderos y, como tales, valiosos acerca de la *realidad* y del *conocimiento* del Estado en su funcionamiento existencial y sus constantes históricas, con que poder elaborar después una síntesis orgánica de una verdadera Teoría del Estado, aportados por Maquiavelo, la Fenomenología —sobre todo, a través de H. Heller— de Pareto, etc., de los cuales Aristóteles y la Escolástica apenas si se habían ocupado, detenidos en los problemas fundamentales de la constitución esencial y normativa del Estado, es decir, ocupados en la Ciencia o Filosofía Política.

Pero si la Escolástica había descuidado más de lo conveniente el estudio de la realidad concreta de la realidad política, que plantearon y estudiaron los sistemas modernos, poseía, en cambio, los principios perennes con que resolverlos, de que aquéllos carecían.

Por eso, S., en *segundo lugar*, intenta captar esa realidad política concreta del Estado y penetrarla en su significación metafísica y gnoseológica a la luz de esos principios. Ahondando a éstos con singular penetración y extrayendo de ellos todo su alcance para el problema planteado, con dominio de los mismos los aplica a esclarecer la realidad o ser del Estado en su existencia histórico concreta y el *saber* que lo aprehende como estructura o *Teoría del Estado*, aprovechando así las contribuciones de las concepciones modernas para incorporarlas, limpias de sus errores sistemáticos con que venían maculadas o deformadas, y darles todo su valor dentro de un sistema integralmente verdadero, cual es el Tomismo. Y así como aquellas concepciones modernas de la Teoría del Estado eran tributarias de una Filosofía Política y, en definitiva, de una Metafísica —así pretendiese ésta ser anti-Metafísica— y de una Gnoseología falsas, en las que lograban toda su significación equi-

vocada, y, por eso, S. ha comenzado a exponerlas desde estas fuentes primeras; así también, en el segundo libro, *constructivo*, de su obra, S. ha esbozado una vigorosa síntesis Metafísico-gnoseológica de los principios tomistas, para iluminar con su luz e incorporar a ella, luminosa y orgánicamente, la Teoría del Estado, que queda así ilustrada e integrada jerárquicamente en su *ser* y en su *conocimiento* dentro de una Metafísica y Gnoseología Política: subordinada inmediatamente a la Prudencia y, por ésta, a la Ciencia Política, y ésta a su vez a la Metafísica y a la Gnoseología general.

De este modo, aprovechando la contribución del pensamiento moderno y contemporáneo, lealmente estudiado y reconocido en todo lo que tiene de valioso, S. logra conferirle todo su auténtico alcance y proyección dentro de un sistema integralmente verdadero como es el tomismo; con lo cual éste a su vez se acrecienta en su acervo doctrinal, sistematizado en la verdad.

Tal el contenido y el significado fundamental de esta extraordinaria obra de S.

Semejante contribución doctrinaria —valor fundamental y primordial del libro— se encuentra realzada sobre la sólida base de una información seria y directa de las teorías estudiadas, siempre en sus propias fuentes. En la parte constructiva ha seguido también los mejores comentaristas tomistas y, sobre todo, ha sabido leer con inteligencia al mismo Santo Tomás, cuyos textos interpreta y desentraña en todo su alcance para aplicarlos al tema de su libro. Los textos y fuentes están fielmente citados en las numerosas notas, al pie de la página.

La bibliografía es seleccionada, pese a lo abundante, pertinente y al día, tomada en todos los idiomas modernos y clásicos.

Un orden lógico y una claridad diáfana domina toda la obra, que se desarrolla con rigor dentro del plan preestablecido, dividida en libros, capítulos y párrafos, todos con sus correspondientes títulos y subtítulos.

El aprovechamiento de la obra está facilitado por tres índices finales: analítico de materias y de autores y un índice general.

Hubiésemos podido señalar aquí o allí alguna imperfección, más que de fondo, de forma o de erudición; pero de intento nos hemos abstenido de hacerlo, porque lo creemos casi irreverente y, en cualquier caso, impertinente en una obra de tan extraordinario valor, que no dudamos que llegará a ser clásica en su género y pasará a la Historia de la Filosofía y de la Teoría del Estado y se difundirá ampliamente no sólo por los países de lengua hispana, sino también por todas las naciones de Occidente, traducido a sus respectivos idiomas.

La obra ha sido dada a luz, muy elegantemente impresa y presentada, por la editorial Politéia y es distribuida por la editorial Difusión de Buenos Aires.

OCTAVIO NICOLAS DERISI.

Catedrático y Director del Instituto de Filosofía en la Fac. de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata

NOTAS Y COMENTARIOS

SOBRE EL OBJETO DE LA SOCIOLOGIA

Respuesta al Dr. Guido Soaje Ramos

El Dr. Guido Soaje Ramos, en el N°. 23 de SAPIENTIA, me invita a un diálogo que tendría por finalidad la resolución de ciertas aporías que, según él, suscita mi tesis acerca de los usos como causa formal de la sociedad. La invitación se funda en una serie de dificultades e incluso objeciones muy claramente expuestas en el artículo mencionado. Debo agradecer a esa claridad de exposición (fruto de una inteligencia finamente analítica y habilmente discursiva) la facilidad de mi respuesta. Y digo esto en un sentido muy preciso. Mi tesis, en efecto, fundada sobre los penetrantes estudios de Ortega sobre la índole de lo social, implica, por novedosa, otra subyacente, a saber, que ha sido muy difícil ver lo social en estado puro, que lo social pertenece a esa suerte de realidades pseudo-aparentes y en verdad clandestinas sobre las cuales los más diversos autores creen tener ideas claras cuando están más a oscuras acerca de las mismas. No me extraña, por consiguiente, que mis publicaciones sobre el objeto de la sociología hayan presentado un coeficiente de opacidad que obstaculiza su cabal comprensión. El Dr. Soaje Ramos tampoco ha visto mi tesis; ha razonado, en cambio, sobre los términos que he empleado al expresarme y lo ha hecho con un rigor tan estimable que, como insinuaba, facilita sobremanera mis respuestas con sólo ceñirme *grosso modo* al orden de su exposición. Advierto, sin embargo, que, por las razones antes aducidas, no me forjo muchas ilusiones de llevarlo a una captación comprensiva de la mismidad de lo social. No obstante juzgo oportuna mi respuesta para solventar dificultades y enderezar razonamientos. Si, como lo espero, éste propósito queda logrado se patentizará con ello que mi tesis no ha sufrido menoscabo alguno.

1. — En este primer acápite lamenta S. R., que no haya en mis escritos siquiera aludido a una doctrina sobre la especificación de las ciencias en general y de los saberes prácticos en particular. Pareciera que, carente de dicho fundamento, "de ese punto de vista indispensable para una adecuada elaboración y discusión de todo problema concerniente a la estructura epistemológica de un saber determinado", no se pudiera entender la tesis que sustento.

A esto respondo: a) Que no se puede pedir a ningún autor cuando tra-

ta un punto particular de alguna disciplina, así sea ese punto referente al objeto formal de la misma, que comience desde cero sin dar por sobreentendidos los *suficientes* supuestos. Ahora bien, para las necesidades de mi exposición, bastan dos alusiones que están patentes en mis escritos: la indicación del sentido aristotélico de las palabras "causa formal" y la distinción —cualquiera que sea para el caso— entre saber teórico y saber práctico. b) Que su sospecha basada "en ciertos indicios" (sic) de que acepto la doctrina epistemológica tomista debe transformarse en certidumbre. Creo que mi actuación pública tanto docente como escrita, ciertamente no desconocida por el Dr. S. R. (como se deduce de sus palabras iniciales), es algo más que un débil indicio. c) Que esto no obstante (y sin que lo que voy a decir sea indispensable para la intelección de mis artículos criticados) creo que los presupuestos sociológicos de la Política aristotélica-tomista son insuficientes para abarcar lo social en estado puro y en toda su amplitud. d) Que puede darse, acerca de lo social, una ciencia especulativa y no práctica sin que ello implique negar los fundamentos de la epistemología tomista. e) Que la palabra ciencia importa, en este caso, una amplificación de sentido dentro del cual cabe no sólo el que, desde los griegos, tiene en la tradición escolástica, sino también el que tiene vigencia en los tiempos modernos. f) Que la amplificación de sentido que damos a la palabra ciencia se impone por dos razones fundamentales, a saber: 1) acomodarse al lenguaje actual y 2) no descalificar al admirable e ingente acervo de la moderna ciencia probabilística tanto en sus aspectos físicos y matemáticos cuanto en el de las llamadas ciencias del espíritu. g) Que aún quien no acepte esta ampliación de sentido —*tant pis pour lui*— no por ello debe discrepar con mis puntos de vista acerca de lo social. La disputa podría quedar reducida a una mera querrela de palabras.

II. — Cuando yo afirmé que "el objeto formal de la sociología es evidentemente la sociedad", tuve buen cuidado de añadir a continuación que la dificultad (de entender eso, se sobreentiende) estaba en definir a esta última. Bastaría esta sola advertencia para que un contrincante más cauteloso no escribiera lo que a propósito de esa frase estampa el Dr. Soaje Ramos. Si además hubiera sopesado la importancia que tienen aquellas dificultades (hasta el punto de que él mismo admite que la solidez actual de la sociología (?) tomista ha requerido la contribución y hasta la controversia de muy notables autores modernos y contemporáneos) dicha cautela debiera haberse acrecentado. Debí sospechar que por *sociedad* entendía yo una formalidad huidiza, de difícil acceso. Lejos de ello afirma —como si yo sin más me refiriera a ella— que "la sociedad humana" no puede ser el objeto formal propio de una determinada disciplina. No podría serlo, dice, como objeto formal *quo* y tampoco como objeto formal *quod* porque en este caso no sería

exclusivo de la sociología "como quiera que de la sociedad pueden ocuparse con derecho incontrovertible, además de la Política (para el A. —es decir, yo— distinta de la sociología), la Metafísica (p. ej. cuando determina el estatuto entitativo de la Sociedad) y quizá la Antropología (en cuanto parte de la Filosofía natural)".

Si el Dr. Soaje Ramos hubiera cumplido el requisito metódico de colocarse en mi punto de vista para rebatirme, ciertamente no hubiera escrito ese párrafo. En efecto: ¿de qué sociedad se trata? Yo he procurado delimitarla suficientemente. La he distinguido de la sociedad política; luego la ciencia política no puede tener a aquélla como objeto formal *quod*. Tampoco la Antropología pues evidentemente esta anchísima ciencia, aún cuando se acepte que incluya todas las formas de lo social, no se especifica por ninguna de ellas. Antropología sería, más que *una* ciencia, el conjunto de las humanidades siempre que diéramos a este último vocablo su puro significado etimológico, sin ninguna adscripción al que corresponde al humanismo clásico. En cuanto a la Metafísica el Dr. S. R. incurre en un error que no se justifica absolutamente. Yo no niego que el metafísico, *en tanto hombre especialmente dotado*, esté en su derecho cuando determina la índole entitativa de cualquier ser, no sólo del ser social; lo que niego es que pueda ocuparse formalmente, *en tanto metafísico*, de aquellos seres reales, que no encajen en el tercer grado de abstracción. Habría que ser muy moderno, en el sentido peyorativo del vocablo, para otorgar a la Metafísica una amplitud semejante.

III. — El Dr. S. R. acumula en este apartado sus más nutridas y sutiles objeciones. No quiere admitir que el concepto de sociedad sea análogo con analogía de proporcionalidad propia como he sostenido yo de pasada y sin que dicha afirmación sea indispensable para cimentar mi teoría sociológica. Quede esto último bien claramente asentado para que luego se caiga en la cuenta de que las mas especiosas objeciones de S. R. se disparan contra un blanco accesorio y no hacen mella en estas dos proposiciones fundamentales, a saber: 1) que la sociología es una disciplina teórica unitaria siempre que tenga por objeto fundamental lo que denomino (claro está que desde un punto de vista metódico) sociedad por excelencia. Con respecto a dicha sociedad se pueden estudiar las *otras* sociedades, ora a título genético, ora a título de estructuras intrasociales; 2) que la causa formal de la mencionada sociedad son los *usos* en el sentido expuesto en las obras de Ortega y en mis artículos, indicaciones éstas suficientes para que no se los confunda con otras cosas.

Hecha esta importantísima advertencia paso ahora a defender también el blanco accesorio, es decir, la afirmación de que el vocablo sociedad, entendido en su significación *científica* y no *precientífica*, es análogo con ana-

logía de proporcionalidad propia. Dice, en cambio, S. R.: a) Que mis explicaciones sobre la analogía en general son insuficientes e imprecisas. b) Que en el caso particular de las sociedades humanas, la diversidad de sentidos que el vocablo tiene en cuanto referido a sociedades muy diversas entre sí no excluye un concepto genérico unívoco. c) Que dicho concepto genérico unívoco, de ser obtenido por abstracción formal, podría tener, para una mente desprevenida, la apariencia de un análogo (por *analogía de desigualdad* según la nomenclatura de Cayetano, cuya doctrina, según S. R. he hecho mía). Dicha apariencia me habría inducido a error. d) Que luego de haber yo adjudicado al concepto de sociedad una analogía de proporcionalidad propia, al tratar de hallar un análogo principal, me saqué de los cuadros de la analogía de proporcionalidad y me introduzco en el de atribución que no siempre se encuentra asociada a la analogía de proporcionalidad propia. e) Que al moverme en el plano de la analogía de atribución "las sociedades que no lo son por antonomasia serían sociedades sólo por denominación extrínseca".

Aclaremos por partes: a) Aquí debo decir algo parecido a lo que manifesté en el acápite I: No se puede exigir a un autor cuando trata un punto accidental, con respecto al tema principal, que lo agote o al menos que lo desarrolle en forma detallada y completa. Más aún, el hecho de atenerse a líneas esquemáticas generales induce fácilmente a imprecisiones que se prestan a confusión. Podría citar ejemplos de muy conspicuos tomistas que han incurrido en parejos defectos. Digo esto porque reconozco que en algún párrafo mío, sobre todo aislado del contexto, he dado ocasión a ciertas oscuridades. El Dr. S. R. lo cita en la pág. 70 de su artículo y corresponde a las págs. 1745-1746 de mi Comunicación al Congreso de Mendoza.

b) Estoy de acuerdo con que la mencionada diversidad de sociedades no excluye, de suyo, la posibilidad de un concepto genérico unívoco. Pero debo añadir: 1º) que si dicha noción genérica fuera obtenida por abstracción total, tendríamos una noción precientífica, útil tan sólo para el conocimiento vulgar y para las primeras ordenaciones lógicas, pero no una noción científica; 2º) que en el caso de la noción de sociedad, si ahondamos en la doctrina tomista de la participación, es imposible una noción genérica obtenida por abstracción formal que sea participable *secundum inaequalitatem perfectionis intrinsecae*. Pero de esto hablaremos a continuación.

c) La objeción de que he incurrido en error por no haber tenido en cuenta la pseudo-analogía de desigualdad no puede mantenerse si nos atenemos a lo que expresamente ha escrito Cayetano a este respecto. No habla de cualquier participación (y no salgamos del orden predicamental para ponernos en el terreno más favorable al Dr. Soaje Ramos) sino de una participación de una noción común según perfecciones desiguales. "Et loquimur —dice— de inaequalitate perfectionis". (Debo declarar, de paso, que el ha-

ber mencionado a Cayetano y empleado su clasificación de la analogía no implica que haga mía —como declara S. R.— su doctrina integral sobre este punto. Justamente los estudios modernos sobre la participación según S. Tomás han restringido el alcance metafísico de muchos aspectos de la doctrina de Cayetano. Pero esto me llevaría muy lejos y debo, en consecuencia omitirlo).

Es sabido que, en una correcta perspectiva tomista, los aportes históricos dispares que llevaron a S. Tomás a su concepción de la participación, no lo indujeron a un mediocre sincretismo platónico-aristotélico, sino que —elevándose por sobre las visiones parciales— elaboró su propia síntesis. En esta síntesis se sostienen y justifican todos los modos de participación que, aisladamente considerados, podrían parasitar al tomismo. Es así como —para ceñirnos al orden de la participación predicamental— la participación lógica depende, en última instancia categoremática, de la participación real (de materia y forma y de substancia y accidente).

Ahora bien; las sociedades humanas —entidades constituídas por una realidad accidental debida al accidente de relación— forman un caso aparte de la participación del accidente en la substancia. En efecto: todos los otros accidentes forman con la substancia a la que adhieren un compuesto en definitiva sustantivo. Mas cuando se trata de relaciones reales entre términos substanciales, la entidad que resulta no forma un compuesto sustantivo; su realidad depende formalmente de la relación y su fundamento.

Ateniéndonos a las consideraciones precedentes y a las propias palabras con que Cayetano se refiere a la *analogía de desigualdad* no parece tan claro que ella pueda darse en este tipo de realidades relacionales. Habla este filósofo de una denominación común cuya "ratio secundum illud nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata. Et loquimur de inaequalitate perfectionis". Alude, pues, a la participación de perfecciones distintas dentro de una noción común: "Non solum planta est nobilior minera; sed corporeitas in planta est nobilior corporeitate in minera. Et sic de aliis". El criterio para determinar la diversidad de perfecciones intrínsecas de un ser parece consistir en una diferencia de rango ontológico (en el orden predicamental, se entiende) y en una diferencia de rango entre los grados metafísicos del ser según sea el rango ontológico del mismo.

Pregunto yo ahora si, puestos en un punto de mira especulativo y atendiendo exclusivamente a criterios de perfección intrínseca, es posible hablar con seriedad en todos los casos (requisito evidentemente necesario para excluir la analogía verdadera) de una mayor o menor perfección de las diversas sociedades. Estoy seguro que muchas personas respetables contestarán afirmativamente a esa pregunta; yo me rehusé a ello. Quizá la última explicación de mi actitud estribe en mi fundamental adscripción (dadas mis modalidades psicológicas) al tipo sprangeriano del *homo theoreticus*. En todo

caso comprenderá el Dr. S. R. que no se puede traer a colación sin más ni más el caso de los análogos por desigualdad a propósito de mis artículos.

A mí me parece preferible eludir en este caso la pseudo-analogía de desigualdad y pensar que la noción de sociedad lograda por abstracción formal, por el hecho de no participarse en perfecciones desiguales, implica una analogía de proporcionalidad propia según resulta de los análisis efectuados en mis trabajos.

El Dr. S. R. se pregunta si reconociendo yo la posibilidad de un género común para todas las sociedades humanas no habría una base para dar con un concepto unívoco. Ya he dado implícitamente la respuesta a esta instancia: se trataría, entonces, de un concepto precientífico, aunque no falso y por esto puede servirnos para mostrarnos que el término sociedad no importa un equívoco. En su estado científico logrado por abstracción formal, resulta claramente análogo con analogía de proporcionalidad propia. En mi comunicación al Congreso de Mendoza fundaba yo este aserto con las siguientes palabras: "recordemos que una característica distintiva de la analogía de proporcionalidad propia consiste en que los términos análogos son en sí mismos inteligibles (con mayor o menor profundidad y ajuste) sin que sea menester conocer *antes* el significado del analogado principal". Ahora añadiría, con mayor precisión que entonces, que en el caso del concepto de sociedad no es necesario apelar a un analogado principal por el simple hecho de que no existe.

En cuanto el Dr. Soaie Ramos lea esto preguntará por qué he escrito no obstante, que "lo importante en estas indagaciones reside en el hallazgo del analogado principal". Y esto nos lleva a la respuesta siguiente.

d) Debo explicarme esta objeción del Dr. S. R. por una desatención en la lectura. Yo no he dado ocasión a que mis lectores supongan que el analogado principal, cuya búsqueda considero importantísima, lo sea en el orden ontológico. Desde ese punto de vista no hay ninguna sociedad humana por antonomasia. He dicho, por el contrario, que la sociedad principal con la cual podrían *estudiarse* (no *dirse* *concebirse*) todas las otras (con lo que la Sociología podría constituir un saber unitario y no un conjunto de disciplinas inconexas) vendría a desempeñar el papel de una sociedad por excelencia sólo en el orden epistemológico. "Se estudiaría —dijo textualmente— dicho término primariamente y ante todo (este término vendría a ser, *epistemológicamente*, la sociedad por excelencia) y a los demás términos se los estudiaría en relación con él" (Rev. de Filosofía, La Plata, N.º. 2, páq. 13-14).

Este legítimo artificio metódico no implica, por consiguiente, abandonar el juicio de la analogía de proporcionalidad para escurrirme en la de atribución.

e) Explicado el error de interpretación cometido por S. R. queda solucionada también esta dificultad. Las sociedades que no lo son por antono-

masia (en el orden epistemológico y por el mencionado expediente metódico) no tienen por qué serlo entonces sólo por denominación extrínseca. Por otra parte bien claramente he señalado el hecho de no requerirse la intelección de un analogado principal para comprender el sentido que tiene la palabra *sociedad* cuando se la emplea para designar las sociedades más variadas y diversas. Extráñame no poco que después de tan taxativas declaraciones me atribuya S. R. tamaños desplazamientos de itinerario.

IV. — “Me veo inducido a conjeturas que la tesis del A. (la mía) sobre el carácter analógico del concepto de sociedad y las precisiones respectivas han sido pensadas como exigidas por la unidad del saber sociológico previamente supuesta”. Así se expresa S. R. en el presente acápite. Pero esa conjetura resulta totalmente antojadiza si se hubiera atendido a la lectura atenta de mis textos. En efecto; para fundamentar el carácter unitario del saber sociológico me ha bastado con la determinación de un ámbito social (lo que epistemológica y metódicamente llamo sociedad principal, sociedad por excelencia) que estudiado primariamente y ante todo permitiría asumir en su consideración a las demás sociedades ya que todas ellas guardan con respecto al mismo un doble tipo de relaciones: 1) genéticas y 2) de continente a contenido. Este enfoque metódico no requiere, evidentemente, la analogía del concepto de sociedad; también podría darse afirmado el carácter unívoco de dicho concepto.

Lo que yo sostengo es que mediante esa consideración perspectivista queda asegurada la *unidad de la Sociología como disciplina teórica* y queda descartada eo ipso la existencia de varias sociologías. Pero esto supone lo que todo el pensamiento moderno reconoce: que la sociología difiere de la política por ser ésta una disciplina práctica y aquélla teórica. No puedo entrar en la justificación de esta tesis porque ello demandaría una extensión desmesurada de mi respuesta; requeriría, por lo menos, la cuantía de un bien nutrido opúsculo. Conténtese, pues, el Dr. S. R. con las indicaciones y proposiciones formuladas en el acápite I cuando me refiero a la necesaria ampliación del concepto de ciencia. Ello no está ciertamente en el tomismo histórico; más, al no contradecirlo, es susceptible de incorporarse a la síntesis tradicional aristotélica-tomista. Comprenderá así el Dr. S. R. que toda consideración que se me haga desde el punto de vista del saber práctico no afecta mis posiciones doctrinarias en lo más mínimo. Pueden ser incluso verdaderas dentro de su ámbito y enteramente inoperantes respecto al orden exclusivamente teórico. Por eso, sin negar lo que S. Tomás afirma en sus escritos políticos, sostengo yo mis proposiciones en otro campo del saber. Hasta ahora, que yo sepa, ningún tomista ceñido a la sistematización histórica de dicha filosofía ha escrito nada fundamental en materia sociológica. Muchos se han limitado a despreciarla sin entenderla.

V. — Aquí un párrafo mío da ocasión a S. R. a formular varios interro-

gantes. Habría yo delimitado (por exclusión) un ámbito comunitario respecto al cual todas las otras sociedades —asociaciones y comunidades— pudieran estudiarse en una visión unitaria. No voy a repetir ahora cómo he procedido para llegar a él; el lector podrá entenderlo fácilmente recorriendo mis publicaciones. Lo que importa destacar es que a ese ámbito comunitario denominé sociedad civil en un sentido distinto del tradicional ya que, para la tradición, sociedad civil puede identificarse con sociedad política, confusión que debe cuidadosamente evitarse en sociología como es obvio. Dije así textualmente: "La sociedad civil, pues, (es decir, el ámbito comunitario que incluye la sociedad política y la ultranación) es la sociedad que buscamos, la sociedad por excelencia".

Después de las precisiones que he dado, el lector apreciará rigurosamente el sentido del párrafo transcripto. S. R., en cambio, escribe: "Cuando se somete a examen esta aseveración surgen más aporías. Por lo pronto, ¿por qué se la adopta como sociedad por antonomasia? No lo dice el A. expresamente (Recuérdese que lo he dicho, a saber, por razones de epistemología y de método). Sin duda —prosigue— el fundamento no puede ser la mayor extensión abarcadora (¡claro está!). Además ¿por qué se excluye la sociedad internacional? (Porque no existe para el sociólogo, aunque sí —metafóricamente— para el político). ¿Acaso carece de existencia histórica? (Ello no hace al caso). La ultranación (en el sentido fijado por el A. y ejemplificado con la Hispanidad, Europa) ¿no es a la vez incoactivamente la sociedad internacional? (¡No!). Por otra parte ¿es propiamente una sociedad? (Sólo por prejuicios de escuela podría negarse). ¿O es una simple base histórica para una sociedad, al modo como la nación en su sentido estricto es base o disposición para el Estado"? (Continúa el prejuicio de ver lo social en perspectiva práctica). Con lo que he puesto entre paréntesis queda suficientemente clara mi respuesta.

VI.—Los usos (y esta es una afirmación capital tomada de Ortega) "son vigencias consuetudinarias: lo que primeramente basta para que una pluralidad de individuos sea una sociedad civil, es decir, causa formal de la misma". El párrafo así aislado puede desconcertar a quien ignore que la palabra *uso* tiene una significación muy precisa derivada de una caracterización rigurosa y que las palabras *sociedad civil* designan, en mi terminología, aquel ámbito comunitario a que me referí más adelante. Ni los usos son lo que vulgarmente se tiene por tales, ni la sociedad civil, así entendida, es la sociedad política. Quien me haya leído —y también a Ortega, claro está— no podrá incurrir en malentendidos por poca atención que preste. Y sin embargo, S. R. se extraña de que no me haya referido a trabajos excelentes de tomistas contemporáneos acerca de la causa formal de la sociedad efectuados "sobre la base de los principios del Aquinatense y aprovechando las referencias dispersas en sus obras" y que "han explicitado y precisado la so-

lución tomista de una manera que parecería revestida de inexpugnable solidez". Así, sin mencionar tan insignes trabajos, ni muchos menos criticarlos, yo habría cometido la ligereza de inspirarme en Ortega, autor que para el Dr. S. R. no ha aportado nada nuevo a la dilucidación del problema que nos ocupa, "coincidencias parciales aparte". Y bien; voy a escandalizar sin duda a muchos y en primer lugar a mi distinguido contrincante, diciendo que, hasta Ortega, nadie había visto lo social (en el sentido arriba precisado) en estado puro. Sólo una visión de esta laya permite explicar, a partir de ella, todo el conjunto de la sociología. No está lejano el día en que esto se reconozca en los círculos científicos más calificados del orbe. Más de un documento podría traer a colación para justificar ese pronóstico.

En cuanto a los tomistas mencionados por S. R., incluyendo a otros igualmente conspicuos que no menciona, no los he citado porque ninguno de ellos se ha referido a la sociedad civil en el sentido que doy a este vocablo. Ahora Maritain, con su poderosa y universal inteligencia, ha comenzado a ver estas realidades larvadas y, aunque con otra nomenclatura, refiriéndose a las *comunidades* y no a las *sociedades* (que debieran denominarse, dentro de esta contraposición debida a Tönnies, *asociaciones*, dejando el término *sociedad* como analógico designador de comunidades y asociaciones) dice: "En la *comunidad*, las relaciones sociales proceden de ciertas situaciones y ambientes históricos; las normas colectivas de sentimiento —o psiquis colectiva inconsciente— prevalecen sobre la conciencia personal y el hombre aparece como un producto del grupo social". "En la *comunidad*, la presión social deriva de la coerción que impone normas de conducta al hombre y que entra en juego de un modo determinístico". (*El hombre y el Estado*. Ed. G. Kraft, Ltda., 1952, p. 16 y 17). Quitadas algunas imprecisiones y añadiendo las que Ortega y luego yo hemos puesto, llegaría Maritain a coincidir con nuestra tesis. Porque los usos, normas colectivas, no personales, no racionales (*de sentimiento, de psiquismo inconsciente colectivo*, diría Maritain) y coercitivos, son algo más que normas de conducta. Hay usos mentales (creencias sociales básicas en el sentido admirablemente desentrañado por Ortega, y también la llamada opinión pública); hay usos de expresión como el lenguaje oral y escrito, así como los diversos estilos que acompañan a todas las expresiones culturales; los hay de conducta, como las costumbres en tanto modos sociales de la moral y del derecho; los hay, finalmente, de técnica vital, p. ej. las maneras del saludo, de vestirse —aparte la moda—, las horas de comer, la cocina tradicional, etc.

Se comprende que tales acciones humanas (no son, ciertamente, minerales, vegetales, ni zoológicas) son un precipitado del acontecer histórico promovido originalmente por acciones humanas personales *sensu stricto*. Tienen su razón de ser, según he explicado tantas veces, su teleología. Implican para lo social un objeto común, pero no un fin. El mismo Délos ha di-

cho que en la comunidad (porque también él hace ahora más explícito el distingo entre comunidad y asociación) "el objeto es *un hecho* que precede a las determinaciones de la inteligencia y voluntad humanas y que actúa independientemente de ellas para crear una psiquis común inconsciente, sentimientos y estados psicológicos comunes y costumbres comunes". (Maritain, loc. cit. p. 15).

Si la sociedad civil (la comunidad designada así) es una entidad surgida de relaciones interhumanas, es obvio que su causa formal habrá que buscarla en aquel tipo de relaciones que sea constituyente de la misma y exclusivo de ella. Creo haber evidenciado que, excluidas las acciones humanas personales *sensu stricto* porque ellas (especificadas por los respectivos fines) configuran a las asociaciones, incluyendo la sociedad política, no quedan otras acciones humanas *históricas* (con ello quiero descartar las instintivas y las que procedan del lenguaje natural espontáneo, propias de la especie zoológica a que pertenecemos) que los usos en la amplia caracterización que les hemos asignado. Son, pues, causa formal de la sociedad civil.

S. R. me objeta que unifique en un solo bloque los usos y su norma y que no distinga entre la relación (social, se entiende) y su fundamento. No hay tal. Expresamente he escrito: "Es obvio que no cualquier relación constituye la forma de la sociedad civil tal como la hemos delimitado. Santo Tomás (In decem. Lib. ethic. L. I, cl. a 5) establece un criterio diferencial entre las acciones humanas (*de las que resultan las mencionadas relaciones*), etc.". Como yo aplico a continuación ese criterio para distinguir acciones personales de acciones sociales, es decir, los usos, es claro que no se me ha escapado que los usos son acciones sujetas a normas *sui generis* y que incluso distingo entre las acciones consuetudinarias y las relaciones sociales que de ellas resultan. Sin embargo, me parecería inútil bizantinismo detenerme en tales sutilezas, importantes para una teoría del derecho, pero no para determinar aquel vasto *hecho* señalado por Délos, que hace las veces de objeto en la comunidad y que es el factor de su unificación, añadido yo. Dice también mi distinguido objetante que establezco "una falsa oposición entre actos y usos personales que no parece ajena al irracionalismo (sic) que impregna muchas de las doctrinas de Ortega". La distinción es tan palmaria que, después de lo que he explicado, no tiene ninguna dificultad. Délos y Maritain la aceptan, como hemos visto y ciertamente no pecan por ello de irracionalismo. Todo esto me exime de responder a una serie de preguntas que revelan en S. R. una total desinteligencia de mis textos debida a sus *preferencias terminológicas*. Hay, no obstante, una final incompreensión que no tiene ese origen. Me refiero a las preguntas finales del acápite: ¿Son *todos* los usos causa formal de la sociedad, incluso los *antisociales*? Por los ejemplos que da se advierte la confusión en que incurre. Menciona, en efecto, dos cosas que de ninguna manera pueden considerarse usos en el sentido

orteguiano del término, a saber, las formas de servilismo y adulación como hábitos cívicos y las prácticas neomaltusianas. En cuanto a lo de *antisocial*, necesita todavía una aclaración. Evidentemente no puede ser causa formal de la sociedad civil lo que se opone a ella; pero de ahí no se sigue que algo pueda ser *antisocial* en el sentido *político* de la palabra y no serlo en el sentido *sociológico*. Aquí también molestan las inveteradas preocupaciones ético-finalistas que no titubeo en calificar de beaterías y ajenas al espíritu científico especuativo.

VII. — El Dr. Soaje Ramos parece rehusar empecinadamente la distinción entre Sociología y Política y su actitud ejemplifica el aserto estampado en el siguiente párrafo mío y que lo deja perplejo: "Las consideraciones finalistas intertieren la visión de la verdadera causa (formal) de la sociedad". Comienza preguntando por que la llamo *verdadera* como si no lo fueran las otras causas, a saber, material, eficiente y final. Su pregunta sería semejante a la de quien, ante la frase: *ésta es verdadera agua*, se asombrase de ella e inquiriesese por qué se apela a verdadera al agua y no al vino, o a cualquier otra cosa. Es fácil comprender que al referirme a las dificultades de atinar con la *verdadera* causa de lo social estoy pensando —y sugiriendo claramente el pensamiento— de que podría no darse en la verdadera, sino en otras reputadas como tales, pero falsas o equivocadas.

Añade a continuación, obsesionado por *verdaderos* prejuicios políticos: "¿Pero se puede prescindir acaso del fin en la determinación de la causa formal de la sociedad?". Si por sociedad entendemos no sólo la sociedad política, sino también cualquier otra asociación, es obvio que no podría determinarse dicha causa omitiendo la consideración del fin. Más en el caso de las comunidades no ocurre lo propio y hasta sería anticientífico indagar el fin sin conocer *antes* la naturaleza de la entidad considerada. La diferencia entre unidad de orden y unidad de estructura resulta de la diferente manera con que se constituyen las relaciones en las asociaciones y en las comunidades. Se trata de una diferencia clásica desde Tönnies (1887) y que empieza a ser advertida —harto tardíamente— por los representantes modernos del tomismo.

Santo Tomás no pudo haber visto eso: tal consideración no estaba en el horizonte cultural de su tiempo. El se circunscribió a la Política, con los necesarios presupuestos sociológicos doctrinarios, aunque dichos presupuestos, sin duda importantes no son fundamentales en una sociología integral. Por eso la Sociología no continúa la Política aristotélica-tomista: es una ciencia nueva. Menos aún la prolonga con meros "aportes empíricos" como insinúa S. R. en la nota 17 de la pág. 77 de su trabajo. En fin, también en este acápite, mis aclaraciones me permiten prescindir de contestar una a una muchas cuestiones no pertinentes que me plantea el Dr. S. R.. Una última

X

cuestión no debe, empero, quedar sin respuesta. La sociología ¿es un saber filosófico o científico? Yo diría que es ambas cosas según el modo de encararla que adoptamos: 1º) el empírico y empírico-comprensivo propio de las ciencias del espíritu y 2º) el ontológico propio de la filosofía natural en este caso. Como se vé, acepto plenamente la distinción maritainiana acerca de estos dos modos fundamentales de conceptualizar y definir. Añado una precisión sobre el método comprensivo que Maritain omite pero que juzgo indispensable. El tomismo *viviente* permite estas asimilaciones que quizá rechace el Dr. Soaje Ramos. Ya las palabras con que comienza su artículo son muy reveladoras de una mentalidad excesivamente tradicionalista: "En los ambientes intelectuales argentinos y principalmente en los círculos tomistas, es conocida desde hace ya tiempo la insistencia con que César E. Pico aboga por una revitalización del tomismo amenazado de tornarse ejemplar de museo por su falta de contacto con los problemas posteriores al Aquinatese y con los auténticos logros del pensamiento moderno". Pareciera que, disconforme con mi actitud y a pesar de sus protestas de legítima curiosidad científica, buscara, en el caso concreto de una tesis novedosa, la ocasión de demostrar su endebles y justificar así, subrepticamente, sus aficiones por una erudición ejercida sobre las sistematizaciones y posturas del viejo estilo.

El P. Cornelio Fabro, conversando conmigo en Mendoza, se extrañaba de las insolubles dificultades que muy apreciables tomistas encontraban para comprender el moderno lenguaje filosófico, necesario para expresar muchos pensamientos intraducibles en la terminología tradicional. Yo he adoptado muchas veces expresiones metafóricas y elásticas que han causado la perplejidad de mi contrincante, pero de fácil intelección para los que viven en el estilo de la cultura contemporánea. Y hablo de estilo en el sentido de ser él un factor de comunicación social indispensable para la comprensión en una determinada situación histórica. El tema (no puedo sino insinuarlo) es harto sutil. *Qui habet aures ad audiendum audiat*. Quien lo comprenda comprenderá a la vez por qué las enormes e indiscutibles verdades centrales del tomismo no influyen como debieran en el caos doctrinario de muchos sistemas filosóficos modernos. Es que se expresan en un *estilo* perimido.

CESAR E. PICO,
Catedrático en la Universidad Nacional
de La Plata.

CARTA A ERNESTO SABATO ACERCA DE "HOMBRES Y ENGRANAJES" (a)

Estimado señor Sabato:

Una gran sinceridad respira su libro, escrito en busca de una salida a la grave crisis por la que atraviesa el hombre contemporáneo.

Ud. ha afrontado con valor confesar su alejamiento del comunismo y reconocer la insuficiencia de las teorías de Marx, su desilusión de la ciencia actual en relación con el bienestar del hombre y su desencanto de otras teorías e instituciones a las que Ud. diera otrora su adhesión. *Sapientis est mutare consilium*. Ha dado así el primer paso hacia la verdad, reconociendo sus anteriores yerros.

Un aliento de vida traspasa y anima su obra. No se trata de problemas abstractos ni siquiera de problemas vivos abstractamente tratados, sino de problemas intensamente vividos por Ud. en una búsqueda apasionada de su solución. Un vehemente deseo de alcanzar la verdad y el bien para salir airoso de esta terrible encrucijada, en la que desde el Renacimiento ha venido a dar la pobre humanidad y que se va cerrando más y más sobre ella amenazándola de estrangulación y de muerte.

Ahí finca el gran valor y la simpatía cautivante que su libro despierta en el lector, sinceramente animado de sus mismos deseos, y que en mi caso me lleva además a una verdadera aproximación espiritual hacia Ud.

Dejo de lado todo el valor literario de su obra, cuya fuerza principal le viene sin duda de ser el trasunto vivo de una experiencia dolorosamente padecida y de un anhelo vehementemente sentido. Voy directamente a lo hondo del problema que es lo que a Ud, a mí y a cuantos sinceramente buscamos y hemos consagrado nuestra vida al bien de los hombres nos interesa ante todo, y que es también lo que tan íntimamente nos une, pese a las profundas diferencias que actualmente *todavía* nos separan, pero que un día no lejano Vd. superará —no lo dudo— como ya ha superado otras tantas, quizás más difíciles de dejar atrás, en busca de la verdad total.

Esa misma simpatía y estima que su libro me merece, es lo que me ha movido a escribirle estas líneas puntualizando con toda sinceridad y claridad los aportes y los puntos débiles de su obra, a pesar de no conocerle y de no haberle tratado nunca; sabiendo de antemano que Vd. recibirá esta carta con la misma generosidad con que se la envió.

Sintetizo mi posición frente a su libro en tres puntos: 1) hay en él una

(a) ERNESTO SABATO, *Hombres y engranajes*, reflexiones sobre el dinero, la razón y el derrumbe de nuestro tiempo, Emecé, Buenos Aires, 1951.

intuición vigorosa y certera del fracaso de un determinado tipo de organización o civilización de la vida humana y de sus instituciones y medios. 2) Sin embargo, tal vez por falta de una recta formación filosófica, no siempre ha sabido Vd. dar exacta formulación y precisión conceptual a esa crítica de tal concepción falseada de la vida, cuyas consecuencias Vd. ha sabido descubrir con sagacidad y condenar con vigor. Ello es debido sin duda a que Vd. ha sido ante todo un hombre de ciencia y es en la actualidad un hombre de letras y confesadamente en su libro nos dice no ser un filósofo. Yo no me atrevería a decir que Vd. no lo es; sino simplemente que carece de una buena formación filosófica, lo cual angosta y a veces deforma sus penetrantes reflexiones. 3) Finalmente la solución que Vd. ofrece al final de su libro para la crisis actual es enteramente floja e insuficiente para un espíritu exigente.

He aquí lo que con toda sinceridad, brevedad y sencillez quiero conversar con Vd. en esta carta, en el plano de una gran comprensión y simpatía por su obra y por Vd. mismo.

Más que su obra, es Vd. mismo quien me interesa, y en Ud. quiero aproximarme a otros muchos espíritus sinceros que, a semejanza suya, aprisionados por prejuicios o mala formación o falta de buena formación, no aciertan a alcanzar la meta a que sinceramente aspiran. Porque —sin ánimo de adulación— en su libro Ud. se manifiesta muy superior a él: su espíritu supera inmensamente la realización concreta de su obra y mucho más su solución.

Y ahora puntualicemos los tres puntos antes mencionados.

1. — Con una gran valentía y sin paliativos Vd. ha señalado los males de nuestra época y ha dirigido golpes certeros contra ciertos *mitos*, que son la verdadera causa del desquicio de la sociedad y de la vida del hombre, y que cierta gente y literatura hipócrita de nuestros días, simula no ver, señalando remedios a los efectos superficiales, sin atreverse a hundir el bisturí hasta los abscesos profundos de donde aquéllos emanan.

En la dirección de Berdiaeff, de Belloc y de Maritain, Vd. se ha atrevido a desenmascarar el Renacimiento; que, si bien aportó indudables valores humanísticos, no lo logró sino por el camino de una falsa e inhumana concepción del hombre y de su vida. A este propósito con mucho acierto también Vd. ha vislumbrado la grandeza de la Edad Media, la Edad de las Catedrales y de las *Summae*, de las Cruzadas, de Dante, de Santo Tomás y de San Francisco de Asís, aunque no estoy seguro de si realmente la ha llegado a comprender en toda su magnífica plenitud espiritual. Un conocimiento más profundizado de esa época —en lo que concierne principalmente a su vida espiritual— lo hubiesen llevado a Vd. hasta allí: hasta hacerle comprender que, con todas sus deficiencias humanas y modos bárbaros, esa Edad ha sido

la época más concentrada del espíritu, no sólo cristianamente considerada, sino aún humanamente; y esa comprensión le hubiese dado una visión más exacta de las Cruzadas y le hubiese evitado además caer en la afirmación enteramente falsa de colocar los orígenes del racionalismo nada menos que en la época de Santo Tomás a no ser que hubiese Vd. querido referirse a ciertos brotes conceptualistas del fin de esta Edad. Nadie mejor que el Angélico Doctor ha centrado la inteligencia en su verdadero objeto —el ser o *esencia de las cosas materiales*, alcanzada a través de la intuición sensible— y nadie mejor que él ha tenido en cuenta, por eso mismo, las condiciones de dependencia de la experiencia sensible y material en que se encuentra toda la vida de la inteligencia —y a través de ella, toda la vida del espíritu—; colocando su vigoroso *intelectualismo* entre los dos extremos igualmente falsos del *racionalismo* y del *empirismo* (Cfr. sobre este punto mis obras: *Filosofía moderna y Filosofía Tomista*, especialmente T. I., C. IV y *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, C. IV y sgs.; y otros trabajos monográficos, en que frecuentemente he insistido sobre este punto central de la Filosofía de Santo Tomás, vg., para mencionar el último, *Ser y Devenir en Antropología*, en SAPIENTIA, N.º. 23, Enero-Marzo de 1952).

La Edad moderna, de espaldas a Dios y vuelta sobre el hombre, intentó sustituir a aquél por una serie de *mitos*, tales como la *ciencia*, la *cultura*, el *bienestar material*, etc.; que si bien, *en sí mismos*, eran realmente buenos y valiosos, por el mal espíritu *antropocéntrico* con que venían informados y por una consiguiente desarticulación de una concepción auténticamente humanista, en su *realización concreta* han venido a dar contra el hombre mismo.

Es lo que Vd. va señalando paso a paso, en penetrantes observaciones, a propósito de la ciencia, del dinero, la técnica, etc.: cómo ellos se han ido alejando y desprendiendo del hombre, se han ido *deshumanizando* hasta independizarse del hombre para enfrentarse y amenazar de muerte al mismo hombre. Tal, por ejemplo, el descubrimiento científico de la energía atómica, como caso típico: el hombre ha sabido liberar esa energía aprisionada en la naturaleza; pero es impotente ahora —en su situación concreta, desprovisto de normas morales absolutas— para sujetarla a su entero y exclusivo servicio, y no emplearla para su propia destrucción. El hombre ha triunfado como sabio, pero ha fracasado como hombre. Otro tanto se podría afirmar de la técnica en general, de la economía, y otras manifestaciones de la civilización.

2.—Sin duda, tomados *en concreto*, tal como realmente se *han realizado* y *existen*, Vd. ha captado bien: la ciencia, el dinero, la técnica, el arte y otras realizaciones culturales no han hecho al hombre más sabio, ni más bueno, ni más feliz, en una palabra, no lo han hecho *más hombre*. No sólo no lo han ayudado a *humanizarse*, sino, por el contrario, parecen haberlo

deshumanizado más y más hasta amenazar acabar con su vida espiritual y con su misma existencia física sobre la tierra. Sus observaciones a este propósito recuerdan mucho, por momentos, las no menos penetrantes del conocido libro de Carrel.

Pero lo que se echa de menos en tales críticas —válidas casi siempre como observaciones empíricas— es una fundamental distinción. Esa ciencia, cada vez más abstrusa y alejada de la realidad y del hombre común, como Vd. bien observa, esa técnica cada vez más fina y reservada, por eso mismo, en su manejo a un número cada vez más reducido de especialistas, esa producción en serie, cada vez más atomizada en la distribución del trabajo, ese arte cada vez más refinado y menos comprensible para el gran público, ¿son realmente siempre *inhumanos* por ser *ciencia, técnica, producción standard, y arte*? Más aún, ¿han claudicado de su finalidad humana por alejarse cada vez más del hombre común, en cuanto a su cultivo o empleo, exclusivo de unos pocos; o más bien, porque se han *desarticulado* y perdido su subordinación al hombre, a una concepción integralmente humanista, que somete lo material a lo espiritual, la ciencia, la economía, la técnica y el arte a la *moral*?

Es evidente que es por lo segundo. La ciencia, aún la física actual —para referirme al ejemplo a que Vd. se refiere— no puede ser juzgada mala, porque su conocimiento especializado sea exclusivo de unos pocos y se aleje de la configuración de un mundo propia del sentido común y aún de la sana Filosofía; precisamente porque esa ciencia física actual no quiere ser una captación y expresión de la realidad *como es* —misión que concierne y deja para la Filosofía— sino algo mucho más modesto: una formulación matemática de los fenómenos y leyes que sirva para un mejor y más eficaz manejo de las fuerzas materiales. Su *mal* está en que su cultivo *se ha desprendido* de una Filosofía y, en definitiva, de una Metafísica y Gnoseología verdaderas, bajo la cual pueda tener conciencia de su verdadero objeto y limitación y de su subordinación a un saber superior que la sobrepasa; y sobre todo de una Moral, que la someta al verdadero bien del hombre.

Otro tanto podría afirmarse de la técnica, la economía y el arte. Estos *bienes* no son malos en sí, en su *esencia*, ni causantes, como tales, de la disolución humana actual; *mala* es su realización concreta, las condiciones de su *existencia*, llevada a cabo contra las mismas exigencias de aquella *esencia*, que de sí reclama y exige su entera subordinación al hombre y a los bienes superiores del espíritu, específicos de éste.

Esta precisa distinción, que se echa de menos en su libro, al menos con la claridad que fuera menester en asunto tan grave, le hubiese conducido a señalar con más precisión también la verdadera causa del mal, que está en el terreno filosófico —y sobre todo *teológico*, en la época de Providencia cristiana en que vivimos— en la pérdida de una moral de valor absoluto, que

únicamente puede sostenerse en el Bien infinito de Dios, trascendente al hombre; y que de hecho sólo se ha logrado en el clima sobrenatural cristiano, dada la defectibilidad intelectual y volitiva del hombre, después de su caída original.

Pero en este punto hay algo más grave en su libro. Inconscientemente paga Vd. tributo a la misma concepción que ha engendrado los errores y desvíos que Vd. mismo con tanto acierto y valor fustiga y condena. Su noción de ciencia, por ejemplo, se queda en un conceptualismo que no aprehende la realidad, hijo de la *Weltanschauung* subjetivista iniciada en el Renacimiento y consumada por Kant. Y mucho más grave es su ataque a la razón misma y su adhesión un poco desmedida a las doctrinas irracionalistas actuales. Desde luego su intención ha sido atacar el *racionalismo*, que es un error filosófico que no tiene en cuenta las condiciones concretas de existencia de la razón humana. Pero en su afán de ir contra el exceso del racionalismo, que ha desfigurado y desconocido la realidad, Vd. pareciera a veces atacar y desconfiar de la misma inteligencia y adherirse, por ese mismo motivo, al vitalismo y al existencialismo —al menos en algunos de sus representantes— los cuales —sin desconocerles su aporte en tanto reacción contra el racionalismo— como neo-empiristas de tipo irracionalista que son, no hacen sino sumergir más hondo en el abismo del absurdo y de la desesperación a la humanidad contemporánea. (Cfr. varios trabajos míos sobre existencialismo publicados en SAPIENTIA). Su misma solución final a la que enseguida me referiré, está inficionada de este tinte irracionalista.

Para Vd. un concepto es un *esquema* o *categoría* vacío y extraño a la realidad. No ignoro que hay sistemas que así lo han enseñado, vg. Kant y el mismo Bergson, éste para contraponer a él su intuición. Pero tales sistemas son precisamente los que han engendrado el desorden actual. La Filosofía tradicional, y más concretamente el Tomismo, jamás han enseñado semejante error, que desarticula a la inteligencia de la realidad. Después de varios siglos de discusiones sobre los *conceptos universales*, se logró en la Edad Media la verdadera solución, a través de Abelardo, Juan de Salisbury y otros, en Santo Tomás: el concepto es algo *real*, es un aspecto de la misma realidad, abstractamente aprehendido. Observe que lo abstracto no afecta a la realidad misma aprehendida, sino sólo al *modo* intelectual de aprehenderlo, modo que jamás se predica, por eso mismo, de la realidad.

Imprecisiones como ésta, basadas en el desconocimiento de la vida propia de la inteligencia, lo han llevado a Vd. a englobar en el *racionalismo* —que ciertamente no tiene en cuenta la realidad— la posición intelectualista más ajustada a la realidad y a la verdad.

3. — Sin duda ese mismo anti-intelectualismo que se respira en su obra, es lo que le ha impedido a Vd. llegar a la verdadera solución de la crisis

contemporánea; adonde precisamente lo llevaban sus finas observaciones y sobre todo el espíritu de *humanismo* que anima y vigoriza su obra.

Su libro, tan firme en señalar las causas de la crisis; tan penetrante en sus reflexiones sobre la posición contradictoria del ateo; tan informado y versado cuando trata de la ciencia y del arte, decae y desiluciona en su final, cuando quiere y tenía que ser filosófico. Frente al dilema de Sartre: *Dios o la desesperación*, ¿cree Vd. que se puede escapar con esa tercera solución del *instinto*, que nos lleva a seguir trabajando, a sacrificarnos por los demás, etc.? Dice Vd. muy bien que para los que creen en Dios la vida tiene un sentido y una solución; pero añade a renglón seguido que también puede tenerlo para quienes no han llegado todavía a la seguridad de esa existencia, siguiendo el *instinto* que los lleva a la formación de la familia, del trabajo, sin saber por qué y sin ponerse siquiera a averiguarlo y casi huyendo de tal explicación.

Desde luego que ese instinto de que Vd. habla —y que mejor sería llamarlo *inclinación natural*— tiene un valor como respuesta inmediata al problema. Pero no puede constituir una respuesta definitiva. ¿Por qué vale la naturaleza con sus inclinaciones naturales? ¿Por qué ella nos guía a buen término?. Y más todavía, ¿por qué debe ser ella acatada y no más bien contrariada, como *de hecho* lo hacen muchos?. Si más allá de esa naturaleza no está el Ser que es la misma Existencia y, por eso mismo, la Omniperfección personal, brevemente, si no está Dios como autor de tal naturaleza —cuyas inclinaciones, tomadas en su unidad jerárquica en cuanto se subordinan e integran en las inclinaciones específicas, espirituales, por eso mismo nos llevan a nuestro propio bien y del universo— no se vé —ya que no hay criterio para discernirlo— por qué haya de ser bueno lo que es conforme a esa inclinación natural y malo lo que le es contrario, y mucho menos todavía por qué estemos obligados a acatarlas.

Verdaderamente el dilema de Sartre sigue valedero, y para escapar a la desesperación y al absurdo no queda otra salida fuera de la existencia de Dios. Porque si suponemos que pueda no existir Dios, ¿por qué existiríamos nosotros, que no nos identificamos con la existencia, pues de ser así habiésemos existido siempre y *necesariamente* y seríamos Dios? ¿Por qué, para usar una frase de Heidegger, más bien el ser que la nada? Realmente no tendría razón ni justificación alguna el hecho gratuito y contingente de nuestra existencia, de nuestra llegada a ella desde la nada. Pero aún suponiendo *por absurdo* nuestra existencia sin Dios, ¿qué razón de ser y sentido puede tener el hecho de la existencia de nuestro ser finito y contingente, abandonado a sí mismo? ¿Qué fundamento valedero puede tener el obrar moral? ¿Cómo constituirse y distinguir el bien y el mal?

Sin Dios no queda sino la *nada*, la *existencia absurda* de que habla Sar-

tre y el *amoralismo* más radical sin normas ni valores para discernir el bien del mal.

Ahora bien, como esta posición —que es el extremo del dilema adoptado por Sartre, en virtud de su irracionalismo o anti-intelectualismo radical— por confesadamente *absurda* y *contradictoria* ni siquiera se puede formular sin suponer el valor ontológico de la misma inteligencia que las expresa y da sentido, y sin autodestruirse, por ende, síguese que la única solución satisfactoria es la otra: sólo aceptando la existencia de Dios se escapa a la contradicción y al absurdo y se logra la única explicación de la existencia del hombre, y también del mundo y de su sentido temporal e inmortal.

Pero para llegar hasta ahí es preciso renunciar al anti-intelectualismo contradictorio —lo cual no significa aceptar tampoco el racionalismo, igualmente absurdo— y una vez aprehendido el valor de la inteligencia se llega indefectiblemente a la existencia de Dios, como a la suprema instancia ontológica, como a la Causa eficiente primera y Causa final última o, en otros términos, como Existencia pura y Bien infinito, que da explicación cumplida y razón de ser a toda otra existencia en sí misma y en su actividad, esencialmente al hombre en sí mismo en su vida espiritual y de un modo especial en su conducta moral.

La existencia de Dios es tan evidente por los caminos de la inteligencia que todo hombre, no inficionado por prejuicios, no puede demorar en descubrirla. Y una vez alcanzada por demostración científica rigurosa, de tal existencia no se tiene certeza por fe sino por *evidencia*.

Y como Vd., Sr. Sabato, ha demostrado en su libro poseer coraje suficiente para deshacerse de todo prejuicio y estar animado por un deseo ardiente de la verdad total, que, en definitiva, es la misma Verdad, no dudo que esa Verdad se le hará encontradiza y Vd. la abrazará ardientemente como solución definitiva del problema planteado en su libro.

Para ver y encontrar a Dios a través del mundo y de la propia existencia, es menester “tener el ojo limpio” de la intención y el corazón puro de los niños, para usar la expresión evangélica. La palabra del Divino Salvador: “*Confiteor, Pater, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis*”, es de un riguroso cumplimiento confirmada por la experiencia cotidiana.

Por nuestra parte, dada su sinceridad y buena voluntad, no sólo lo esperamos en la cima de Dios Creador y Gobernador del mundo, en un teísmo puramente racional y filosófico; lo esperamos más alto todavía: en su encuentro y entrega total, en su aceptación —aquí, sí, por la fe sobrenatural— de la Palabra Divina, de la Revelación con que Dios mismo nos ha descubierto la intimidad de su propio Ser y nuestro destino a la participación de su misma Vida, que su Hijo, Verbo substancial suyo, nos trajo del cielo y

nos hizo posible en su Encarnación y Redención y que nos comunica por su Cuerpo místico que es la Iglesia. Lo esperamos en su encuentro con el Dios vivo, que para hacerse más contradictorio del hombre se hizo Hombre. El también y se nos acercó en los encantos de la debilidad de un Niño, para hacernos posible la participación de su misma vida de Dios por la gracia.

Aunque Vd. todavía tal vez no lo piense, está ya en ese camino. Nosotros lo esperamos en su término, esperando verle dar el último paso de su retorno a la casa del Padre, por la fe.

Solo no podrá. Pero Dios hará lo demás con su gracia.

Y para que Vd. sea fiel a ese llamado divino, de que su alma está ya tocada, según se experimenta en su libro, le prometo rezar por Vd., mientras lo aguardo con mi cordial amistad, que desde ya le aseguro en Cristo.

OCTAVIO NICOLAS DERISI.

BIBLIOGRAFIA

ESTUDIO DE LA HISTORIA, por *Arnold J. Toynbee*, Tomo I, Emecé, Buenos Aires, 1951.

Es un hecho innegable que el hombre occidental contemporáneo ha tomado conciencia de que su "mundo" no se agota dentro de las estrechas fronteras de su país, y que, por el contrario, forma parte de un universo más amplio: la civilización occidental. Además, también conoce que esta civilización occidental no se identifica con "la" Civilización, a secas, como lo pretendían los sostenedores del progreso indefinido. Esta circunstancia, anotada brillantemente por Toynbee, sirve de base a toda su sistematización de la historia. En su afán de lograr un "punto de vista que sea objetivo y absoluto respecto del historiador", asigna como objeto del conocimiento histórico lo que denomina "campo inteligible de estudio histórico" esto es, las Civilizaciones, que son estudiadas en sus aspectos internos y externos, a saber: génesis, crecimientos, colapsos y relaciones.

En base al análisis de las causas segundas, Toynbee determina los caracteres con que el acontecer histórico se revela a la observación del hombre, procurando fijar las constantes históricas en el transcurso del tiempo. Se advierte, con lo dicho, que Toynbee se mueve en un plano fenomenológico y que no pretende dar un juicio de valor sobre la historia de las civilizaciones, sino mostrar cómo de hecho ha acontecido.

Para lograr intento de tamaña envergadura, adopta un método original por lo desusado en trabajos de esta índole, y sobre el que ilustra acabadamente en el valioso anejo titulado "Modos de aprehensión, temas de estudio y cantidades de datos". Cabe anotar, sin embargo, que donde está la originalidad está el defecto. Así, cuando pretende explicar el origen de las civilizaciones acude al "lenguaje de la mitología", a las "concepciones de la imaginación humana" (pág. 301), incluyendo en esta calificación, y en un pie de igualdad, los relatos que constituyen la trama del Libro del Génesis, del Nuevo Testamento, del Libro de Job, del Fausto de Goethe, del Hipólito de Eurípides y del Voluspa Escandinavo. Podrían interpretarse estas referencias como si tuvieran el propósito de mostrar la semejanza de la trama en los diversos relatos, que tratan, como dice Toynbee, del encuentro de dos personalidades sobrehumanas: pero el hecho de encuadrar los Libros Sagrados como frutos de la imaginación humana, más el conceptuar a la religión como un elemento de las civilizaciones (de donde el cristianismo sería la religión de Occidente), más las continuas referencias al sub-hombre o "antepasado pre-humano de la humanidad" (pág. 180), "a la transformación del sub-hombre a través del hombre en super-hombre"

(pág. 186), al "animal que fué gregario antes de tornarse hombre" (pág. 206), tipifican el pensamiento de Toynbee, como relativista y evolucionista. (Ver la nota 3, pág. 209, en la que alude expresamente al "eslabón perdido", y cuyos términos demuestran que no se trata de una mera hipótesis).

Las conclusiones apuntadas resultan paradójicas si se confrontan con las palabras iniciales del autor que, movido por el fin de lograr un conocimiento histórico objetivo y absoluto respecto del investigador, frustrándose, en este aspecto, su esfuerzo. Apuntamos, al pasar, que la relatividad del conocimiento histórico, no proviene de su dependencia respecto de la concepción del mundo que se sostenga sino de su objeto que, por ser singular y contingente, (aunque necesario, porque lo que fué de una manera no puede ya haber no sido o acontecido) admite solamente un conocimiento de opinión con certidumbre.

Desde otro punto de vista presenta la obra méritos innegables. La imparcialidad con que Toynbee toca los más diversos temas demuestra que estamos en presencia de un espíritu universal. El capítulo destinado a demostrar la inoperancia de la "teoría de la raza" como posible factor decisivo en la génesis de las civilizaciones y, particularmente las páginas que se refieren al trasfondo protestante de los prejuicios raciales del Occidente moderno, constituyen un valioso testimonio de objetividad, máxime si se considera que Toynbee fué educado como un protestante y que no se ha convertido al catolicismo. (nota 3, pág. 238).

La versación extraordinaria del autor, así como el estilo magnífico en que está escrita la obra, justifican plenamente la fama adquirida. Debemos agregar que contribuye a lo dicho la excelente traducción de Jaime Perriau y la no menos excelente presentación de Emecé.

HORACIO H. GODOY.

ORIGINES. GENESE I-III, por Ch. Hauret, Imprimerie Rezeau, Luçon, 1950.

A nadie se oculta la importancia de los problemas suscitados por los modernos descubrimientos y subsiguientes hipótesis científicas, en su relación con los invariantes principios de la Filosofía y Teología católicas; y son precisamente los primeros capítulos del Génesis los que en este punto concentran la atención de los estudiosos católicos, en razón de su contenido plenamente histórico, que excluye por ello mismo cualquier oposición con las conclusiones ciertas del orden natural.

Siguiendo las normas fijadas en la encíclica "Divino Afflante", Ch. Hauret va exponiendo la doctrina contenida en estos capítulos, demostrando su absoluta historicidad, atendiendo a las formas literarias usadas por el autor sagrado, apartándose por lo tanto de un literalismo exagerado, sin por ello caer en un nuevo concordismo pseudocientífico. Su norma en relación a las diversas hipótesis científicas, es defender "la neutralidad" de la Biblia. Como afirmara el P. Sertillanges, por él citado, "La Filosofía

Tomista (y la Teología, añadimos) estará plenamente abierta al Transformismo (lo mismo podría decirse de las otras hipótesis), el día en que el Transformismo sea científicamente algo más que una hipótesis". Lo sabemos "a priori": es imposible contradicción en la verdad. Con este criterio estudia Hauret la cuestión de la creación y la evolución de las especies; la creación del hombre y el transformismo; el pecado del hombre y su relación con el monogenismo o el poligenismo, excluido este último en la "*Humani Generis*" (como lealmente anota Hauret en el "*Addendum*"), y finalmente la oposición entre Eva y la serpiente, la lucha entre el hombre y el mal, hasta Cristo Redentor.

Ni se contenta el autor con esta clara exposición exegetica, sino que atendiendo a la mayor utilidad de sus lectores y de aquéllos que deberán, a su vez, exponer estas mismas cuestiones, cierra su obra con un capítulo final, "*Conclusiones Pedagógicas*", en que junto con las normas útiles, que conviene seguir en la exposición de estas doctrinas, según las condiciones propias de los diversos auditorios; ofrece varios esquemas y cuestionarios, aplicación de dichas normas, los cuales serán de suma utilidad para profesores y, con las restricciones del caso, para catequistas.

Sin embargo, para hacer una pequeña crítica, hubiera sido quizás útil exponer con mayor extensión y claridad la doctrina sobre el origen mosaico de estos capítulos (pág. 42), sobre todo en razón de los lectores, que se suponen no interiorizados en las cuestiones técnicas de introducción al Pentateuco.

En síntesis: una obra fundamentada científicamente y de gran utilidad pedagógica, para quienes deben exponer o quieren conocer la sana doctrina católica sobre los orígenes, en su relación con los descubrimientos científicos.

R. PRIMATESTA.

EL NACIMIENTO DE LA INTIMIDAD por *Victor García Hoz*, Instituto de pedagogía "San José de Calasanz", Madrid, 1950.

En un interesante libro titulado "El nacimiento de la intimidad y otros estudios", nos entrega Víctor García Hoz cinco ensayos sobre temas de educación.

En el primero de ellos, llamado precisamente "El nacimiento de la intimidad" expone su concepto de la adolescencia. Esta etapa de la vida humana, dice, no ha sido definida aún con toda precisión. Podríamos llamarla, piensa, la edad del nacimiento de la intimidad, para señalar lo más específico de ella. En esta edad, en efecto, el hombre descubre el yo, se vuelve sobre sí mismo, se da cuenta de que hay algo íntimo en nuestro ser. Aparece la reflexión, el individuo se siente a sí mismo frente al mundo y a los demás, de ahí el afán de independencia y de diferenciación.

Nace también el deseo de conquista afectiva del mundo, contrapuesto al deseo de conquista efectiva, en sus respectivos ámbitos, del niño o del hombre adulto.

Expone el autor otras características de la adolescencia que nos adentran en el conocimiento más concreto de la misma, y que, junto con las observaciones apuntadas, constituyen un valioso aporte para la psicología de esta edad, y para los educadores, siempre necesitados de conocer más y más concretamente al sujeto de la educación, máxime al adolescente.

En el segundo ensayo, llamado "La soledad y la vida del maestro", se pregunta el autor si el maestro rural —hombre, y por lo tanto necesitado de comunicación— puede escapar a los peligros de la soledad, y, más aún, si puede aprovecharla. Además, el hecho de ser él, en el medio rural, objeto de las miradas de los demás, cosa de observación, ¿puede serle de provecho?

Sí, el maestro rural puede escapar al aburrimiento, a la nostalgia y a la angustia, mediante una seria vida interior del espíritu que lo capacite para comunicarse con las cosas y con Dios. Y por la capacitación pedagógica adecuada, evitar que su tarea de maestro resulte un fracaso, y se convierta en algo rutinario y mecánico, para hacer de ella, por el contrario, una cosa plena de sentido, en la cual despliegue las virtualidades de su ser. Y el hecho de ser objeto de las miradas de los demás, le puede servir para descubrir y despojarse de los aspectos defectuosos, oscuros de su ser, como un examen de conciencia practicado para él por los demás.

En el tercer trabajo, denominado "Concepto cristiano de la escuela de la vida", sostiene el autor que la educación escolar debe ser para la vida, y para la vida cristianamente entendida. Esta es, sobre todo, sobrenatural, pero también natural, en sus dos aspectos, racional y sensible, que deben subordinarse al sobrenatural.

Y la vida es conquista hacia afuera, conquista del mundo externo y de Dios, y hacia adentro, de nuestra intimidad. Y si la vida sobrenatural es la más excelsa, y ésta se da en perfección, en la eternidad, la muerte, que nos franquea el paso a ella, es el acto de mayor trascendencia vital. En este sentido, aprender a vivir es aprender a morir.

Y, dice García Hoz, hay que incorporar la vida a la escuela. No sólo como fin y norma orientadora, desde afuera, sino también en el ejercicio mismo de la enseñanza. Y en todo su ámbito: en el plano superior de la contemplación, en el del conocimiento de lo concreto, y en el de la práctica.

Meter la vida en la escuela. Y preparar al alumno para alcanzar los fines de la vida.

En el cuarto trabajo, llamado "La alegría y el dolor en la educación", afirma el autor la presencia de la alegría en todas las etapas de la vida humana. Siendo, pues, la alegría, un hecho tan humano, debe tenerse en cuenta en la educación.

La alegría está más allá del placer, gozo fragmentario en un bien parcial y sensible, y más acá de la felicidad, gozo de nuestro ser total hasta lo más profundo.

Ahora bien, la alegría total es la felicidad, luego la educación debe ser para la alegría. Pero la alegría no sólo es fin, sino también medio de la educación. La alegría nacida a la vista o al contacto del objeto que la produce, incita a la posesión o más perfecta posesión del objeto. Esto facilita enormemente la tarea educativa, empeñada en señalar el objetivo adecuado a nuestras facultades, y capacitarlas para la consecución del mismo.

La alegría tiene un enemigo: el dolor. Este afecta la parte sensible; si sube hasta el alma, produce la tristeza, perjudicial para el espíritu. Pero el hombre, que no puede suprimir el dolor, puede vencer la tristeza, con una tranquila resignación, y aún con alegría, aceptando el dolor como un medio más que la Providencia nos pone en el camino hacia la felicidad, alegría total.

Y llegamos al último ensayo: "El hombre vulgar en la vida heroica". Se pregunta el autor en este trabajo si es posible la comunicación entre el hombre vulgar y el héroe. Si pueden participar juntos en una alta empresa. Y trayéndonos a lo concreto nos propone el ejemplo de Don Quijote y Sancho, todo idealismo y nobleza el primero, bajo interés y satisfacción en los placeres sensibles el segundo. Don Quijote baja hasta Sancho y lo convierte en su escudero: lo más alto participa los valores a lo más bajo, no podía ser de otra manera. No le disimula la vida dura de la caballería, pero sí le habla de promesas y esperanzas, modo humano de atraer. Pero estas esperanzas, aunque de cosas materiales, rompen el cuadro vulgar del espíritu de Sancho, y lo convierten en "un hombre que vive de esperanzas". Y el campeón que las ha de realizar, es Don Quijote, de ahí la adhesión personal de Sancho hacia él. Adhesión que no es servilismo ni vulgar camaradería, sino una admiración de la superioridad del otro y un apoyarse en ella. Y esta adhesión se va afirmando, a medida que los motivos de la esperanza de Sancho se van espiritualizando. Y de este modo, Sancho, ese labriego zafio, en el trato y conversación frecuentes con su señor, va entrando en la esfera de lo heroico, y no como efecto brusco de una locura, sino como fruto de una lenta ascensión del espíritu, en un proceso plenamente humano; y ésta es la superioridad de Sancho sobre su señor, nos dice Víctor García Hoz. De tal suerte que, cuando Don Quijote, vuelto a la cordura, renuncia a la caballería, su antiguo escudero está ya definitivamente ganado para ella.

Nos parece muy oportuno este trabajo, que muestra el camino para evitar a la vez el igualitarismo utópico y el aristocratismo inoperante, asociando al hombre heroico y al vulgar en una alta empresa común, por la participación, de aquel a éste, de los valores nobles. Con lo cual se abre la posibilidad de transformar la masa amorfa en comunidad de valores que se armonizan.

VÍCTOR GALLEGOS.

NEUF LEÇONS SUR LES NOTIONS PREMIERES DE LA PHILOSOPHIE MORALE por J. Maritain, Ed. Pierre Téqui, Paris, 1951.

"La resolución de las nociones primeras de la ética en lo ontológico y metafísico es el único medio de justificarlas racionalmente". En esas palabras está encuadrado el objetivo y limitados los alcances de la nueva obra de Maritain.

Entre un apriorismo kantiano o un sociologismo vacío e irracional no queda sino la fundamentación metafísica por una obra de razón. Por ello — y no podría ser de otra manera, dado el carácter de la obra y la personalidad del autor — se advierte en estas lecciones un fuerte soplo metafísico

que anima todas sus páginas, prestándole a su exposición, por una parte, pétreas consistencia y haciendo de su lectura, por otra, un verdadero regalo intelectual.

Ante una obra filosófica de Maritain se podrá disentir en determinados puntos; al fin de cuentas no creemos que se haya arrogado alguna vez el patrimonio exclusivo de la verdad. Pero resulta indiscutible la seguridad de encontrarse ante una "novedad" (no se nos entienda mal el término), hecha a base de originalidad, profundidad y erudición. Ni repetidor, ni mero divulgador, Maritain es un maestro en el alto sentido del vocablo, un auténtico maestro del filosofar, hecho substancia suya y decantado en auténtica sabiduría.

Estas lecciones dadas en Agosto de 1949 son, sin duda alguna, materiales acumulados para la Etica de ese Curso de Filosofía que tiempo hace estamos esperando.

La primera lección del libro que nos ocupa es una introducción que fija el punto de vista del autor. Para ello da una rápida ojeada a las corrientes de la filosofía moral y a los conceptos fundamentales de la ética. Ante todo es menester distinguir entre la ética cósmico-realista, desde Sócrates hasta Kant, y la acósmico-idealista del de Koenigsberg, que evoluciona a la ética idealista-apriorista del idealismo alemán, a la positivista y a una vuelta a la concepción antigua (Bergson). Con acierto distingue luego. M. entre "la sociología" y "el sociologismo", y trata de algunas ideas del siglo XIX que han sido para mal pero "que podrían ser saludables y servir poderosamente a la filosofía moral, si comprendiésemos las cosas como es menester". Ellas son el darwinismo, el marxismo y el freudismo.

Y después de asentar que es necesario recurrir a la metafísica para justificar la validez de los valores morales, adelanta la temática general de la obra: estudiar el valor filosófico de los conceptos éticos fundamentales, que pueden dividirse en a) valores sistemáticos (bien, valor, fin, norma). b) prácticos (deber, derecho, falta, mérito, sanción). c) prerequisites y supuestos (Dios, alma, persona, libertad y verdad).

El bien (segunda lección) es en sana metafísica un transcendental; es el mismo ser dirigido "en una nueva epifanía" al querer, a la voluntad. Sobre esa noción ontológica se funda el concepto de bien moral, analogado del bien ontológico, que a su vez implica otros dos conceptos: el de "valor" moral (lo que hace que en un orden de libertad podamos calificar como bueno o malo a un acto humano) y el de "fin". Junto a los "juicios de valor" especulativos (basados sobre los grados del ser) afirmase la existencia de los "juicios de valor" fundados sobre el bien o mal morales (lección tercera). Estos juicios pueden ser alcanzados por un doble conocimiento: filosófico el primero, "natural" o prefilosófico el segundo. Conocimiento por inclinación, preconsciente, llama M. a este último. El estudio que realiza en la lección, que juzgamos la más acabada de la obra, sobre ese conocimiento, hay que unirlo a lo que escribió años hace en "Situation de la poesie". Creemos que se trata de un verdadero aporte de M., al que ojalá preste más adelante un esclarecimiento mayor y más exhaustivo. Ahora una salvedad. La filosofía, dice en la "conclusiones" de la lección, no puede invocar las inclinaciones naturales como prueba. Quizá se nos escape el alcance de las palabras de M., pero no vemos cómo pueda unirse esto, en un sentido abso-

luto, con aquello de la Escuela: "inclinatio naturalis est ipsa ordinatio divina", y fundamenta por consiguiente más de una conclusión ética.

En la lección cuarta, después de estudiar el mundo de los valores morales, autónomo, irreductible y regulado por la razón y antes por la Sabiduría divina, analiza finamente la noción de "fin". Pero es en la lección quinta donde el fin último es estudiado sobre el análisis del hecho moral y de la conciencia moral, en cuyas determinaciones, sean positivas (preceptos), sean negativas (prohibiciones), hay siempre, si más no sea de manera inconsciente, una dirección hacia el bien total final que se identifica, por lo mismo que es final y total, con el Bien. Y ¿cuál es éste? Porque hay que determinarlo. La ética es ciencia práctica y no debe olvidar la condición existencial del hombre. Y aplicando M. su debatida división de la filosofía moral, adecuada e inadecuadamente considerada, el filósofo recurre al teólogo "sin dejar por eso de ser filósofo". Pero es ello precisamente lo que no se ve claro; se pensará "como" filósofo, pero ¿se "hará" filosofía? Por otra parte, ¿no se entrecruzan los límites de los objetos formales para confusión de ambos dominios? Pese a la discusión a que puede dar origen el concepto de la filosofía moral "adéquatement prise", consideramos esta lección, juntamente con la tercera, las mejores de la obra. Finaliza con unas reflexiones magníficas sobre "los signos aportados por la experiencia" y "la sociología del último fin".

En la lección sexta termina sus consideraciones sobre el fin con un interesante estudio que, si no se interpreta mal la palabra, podríamos llamar fenomenológico, sobre el primer acto libre. Ese primer acto, afirma M. implica: 1º) una distinción del bien y del mal; 2º) una ley; 3º) un Bien, que da origen a la anterior, considerado último fin (*in actu exercito*). Junto al primer acto libre está la cuestión de la gracia tratada por el teólogo, y por M. dentro de los dominios de la filosofía moral "adéquatement prise". "Una filosofía moral que quisiera constituirse como filosofía separada, ignorando los datos teológicos sobre la condición existencial del hombre, enseñaría que la primera elección moral depende sólo de las fuerzas de la naturaleza y de la razón". Sinceramente creemos que el argumento abarca demasiado y olvida que: 1º) a lo más probaría que la filosofía sola no salva, en lo cual todo el mundo está de acuerdo; 2º) que el ético tomista, aunque no haga teología o se sirva de sus datos, no tiene porqué olvidar la metafísica, sobre todo la jugosa doctrina de la premoción física. Termina la lección estudiando el concepto de norma, que pertenece a la línea de la causalidad formal extrínseca de la moralidad del acto humano.

En la siguiente, después de determinar que existen obligaciones a las cuales no corresponde derecho, aclara el concepto de obligación moral y pasa, en la lección octava, a estudiar sintéticamente la noción de derecho, centrada en el concepto de "debitum" y luego la de "falta" o culpa, precisamente en sus elementos constitutivos: acto exterior, culpabilidad que implica intención y circunstancias, grado de responsabilidad psicológica, y aquello contra lo cual se falta. En el estudio del tercer elemento queremos destacar, hoy que se tiende a disculpar "psicológicamente" cualquier crimen, la solución práctica médico-jurídica que insinúa Maritain: juicio del individuo como si fuese plenamente culpable, y luego examen científico, a cargo de expertos, que podría reducir la pena o anularla. En el estudio del cuarto ele-

mento es interesante la consideración del pecado como privación de algo querido por la Voluntad Divina.

Declaradas incompletas las nociones de sanción como ejemplo-protección de la sociedad y remedio —medio de corrección, rechazada la de castigo— venganza, M. ensaya, en la última lección, una solución basada en la "ley del reequilibrio del ser", del "equilibrio fundamental entre el todo universal y el todo de la persona humana", entre la persona o agente libre y el Todo transcendental, Dios.

Tal es, en prieta síntesis, el contenido de la última obra que nos ha llegado de Maritain. Pero hay que leerla; hay que leerla porque merece y da gusto. Por supuesto, esperamos que su traducción no se demorará mucho tiempo.

ANTONIO QUARRACINO.

NIETZSCHE O EL DECLINAR DEL ESPIRITU, por *Gustavo Thibon*,
Ediciones Desclée, Buenos Aires, 1951.

Nos complacemos en presentar hoy a nuestros lectores la versión castellana de esta hermosa —¿cómo podría ser de otro modo?— obra de Thibon, para cuyo análisis nos remitimos al artículo de H. D. Mandrioni publicado en esta misma revista (*SAPIENTIA*, n.º. 17, p. 182, 1950). Digamos solamente que en ella aparece un Nietzsche *nuevo*, desconocido hasta ahora en muchos aspectos, gracias sobre todo a la evidente simpatía con que ese crítico-poeta que es Thibon ha emprendido el análisis y revisión —y hasta en cierto modo, la reivindicación— del filósofo creador del *Uebermensch*. Vivamente recomendamos su lectura como complemento indispensable para penetrar, llevado como de la mano, en la enmarañada selva que es el alma de Nietzsche y comprender, en una apretada visión, su espíritu polifacetado.

JOSE BOLZAN.

ANTROPOLOGIA DE LOS TRES HOMBRES HISTORICOS, por
Nimio de Anquín, Instituto de Metafísica de la Facultad de Filosofía
de la Universidad de Córdoba, 1951.

Tres son los tipos antropológicos de Occidente: el hombre judío, el hombre griego y el hombre cristiano.

El hombre judío es el hombre *predestinado*. Todo lo espera y recibe de Dios. De su parte no hay ningún esfuerzo por profundizar en su ser personal para llegar desde él a Dios; su vinculación es pasiva y despersonalizada, realizada más desde Dios que desde sí. Es una vinculación por la fe, impuesta por las pruebas exteriores de la intervención divina. Dios está siempre lejos y es temido más que amado. Y cuando pierde la fe en Dios, el judío queda vacío, sin recursos propios y privado de la asistencia divina que le daba todo: es un ser trunco y con una predestinación sin objeto.

El griego, por el contrario, profundiza en su interioridad y se realiza por su propio esfuerzo como un ser que todo lo espera de sí y para sí, sin conciencia de elección sobrenatural. Es el hombre racional que por su propio esfuerzo procura esclarecer el ser del mundo y el propio. Aun los mismos dioses son concebidos de un modo antropomórfico, los cuales, por lo demás, en nada modifican el sentido racional del hombre.

El cristiano "no es judío ni griego". Conjunción de judío y griego, de hombre predestinado y de hombre racional, es "*una nueva creatura*". Es el hombre persona del griego, con su vida racional, con su conocimiento y su amor de Dios, su Padre por una sobrenatural predestinación. La unión del hombre con Dios en Cristo es el prototipo del cristiano.

El tipo del hombre cristiano como conjunción del hombre judío y griego exigiría un mayor desarrollo y precisión. Incluyendo a ambos, el cristiano es mucho más que eso: los realiza superándolos por una profundización de su vida espiritual revitalizada por la participación de la misma vida de Dios. Esta participación sobrenatural de la vida divina supera a la "elección" judaica como la realización a la figura.

El cristiano es el tipo supremo y definitivo del hombre: conjunción de vida interior humana y de vida sobrenatural divina. El hombre moderno, el *burgués*, como realización por sí y para sí, sin Dios, no es ya posible. No es una renovación del hombre griego, *acristiano*, sino *anticristiano*: se realiza como algo negativo, como la destrucción del cristiano. La crisis del hombre actual finca en esa pretensión irrealizable.

Tal la síntesis de este nuevo trabajo de de Anquín, históricamente bien documentada y racionalmente bien fundamentada, de actual vigencia para ayudar a esclarecer y resolver la crisis por la que atraviesa el hombre contemporáneo.

OCTAVIO NICOLAS DERISI.

CRONICA

ARGENTINA

La Editorial Kraft ha publicado el primero de los volúmenes de una colección de publicaciones que hará la "Fundación Vitoria y Suárez" de Buenos Aires. El volumen intitúlase: *La Conquista de América y el descubrimiento del Moderno Derecho Internacional. Estudios sobre las ideas de Francisco de Vitoria*, por: Dell'Oro Maini, Derisi, Gómez Arboleya, González, Legon, de Luna, Medrano, Ruiz Moreno, Torre Revello.

El Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires ha publicado en la serie Textos Filosóficos, Filosofía Contemporánea N°. 2: Edmund Husserl, *La Filosofía como ciencia estricta*. La sección de Psicología del mismo Instituto nos ha hecho llegar: August Riekel, *Eidética*; Honorio Delgado, *Introducción a la Psicopatología*; Wilhem Keller, *El concepto positivo de la existencia y la Psicología*; Emil Utitz, *Caracterología*.

La Editorial Desclée de Brouwer de Bs. As. ha publicado la versión española de *El tomismo*, de E. Gilson y *Nietzsche*, de G. Thibon. Acerca de esta última obra se ocupó SAPIENTIA en el Núm. 17, pág. 182-195.

En el segundo tomo de los *Anales* del Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires se reproduce el texto de las conferencias de Giuseppe Ricciotti, Angel González Alvarez y Octavio N. Derisi.

Del docto filósofo español Angel González Alvarez, profesor extraordinario de la Universidad Nacional de Cuyo, acaba de aparecer: *Introducción a la Metafísica*. Publica el Instituto de Filosofía de Mendoza.

El N°. 7 de la *Revista de Estudios Franceses*, del Instituto de Lenguas y Literaturas modernas de la Universidad Nacional de Cuyo, está dedicado al estudio de la *Enciclopedia*, con ocasión de su segundo centenario. El tomo I, el único aparecido, tiene el siguiente sumario: Angel González Alvarez: La ilustración francesa; Jaime María de Mahieu: Los mitos burgueses; Alberto Falcionelli: La ilustración ante la historia o decadencia de la libertad; Toribio H. Lucero: Iluminismo y Revolución en el Río de la Plata.

La Revista *Philosophia* (N°. 14) informa sobre la creación de la Sociedad Cuyana de Filosofía y las tres primeras secciones académicas mensuales de dicha sociedad.

Podemos anticipar desde ya que se ha elegido como tema para las *Jornadas de la Sociedad Tomista de Filosofía* del corriente año: *Filosofía y Vida*. En su oportunidad informaremos detalladamente acerca de la fecha y de los subtemas de las mismas.

El 18 de abril comenzaron las clases en los Cursos de Cultura Católica de La Plata. Se ha nombrado al Cgo. Dr. Octavio N. Derisi para ejercer la Dirección de los Cursos. El Sr. Director pronunció un discurso sobre la *Necesidad de la formación intelectual católica*; el Dr. Carlos Disandro disertó sobre *Inteligencia griega y Sabiduría cristiana*, y el coro de los Cursos ejecutó varios cantos bajo la dirección del Maestro Lombardi. Se ha estructurado un plan orgánico para un Profesorado Superior de enseñanza religiosa, que consta de cuatro años. En este primer año se dictan las siguientes materias: *Introducción a la Filosofía*, a cargo del Cgo. Dr. Octavio N. Derisi; *Introducción a la Teología*, a cargo del Pbro. Dr. Ernesto Delfino; *Introducción a la Liturgia*, a cargo del Pbro. Fermín Arocena; *Introducción e Historia del Antiguo Testamento*, a cargo del Pbro. Lic. Raúl Primatesta. Los Cursos se han iniciado con casi un centenar de alumnos inscriptos y gran interés.

Ha aparecido el N°. 3 de la *Revista de Filosofía*, que publica el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Contiene artículos de Derisi, Estiú, Tello, Raffo-Magnasco y Rossi.

La Editorial Cervantes acaba de entregar al público la obra de Ada Ciribini, *Metafísica de la Educación*, que tradujo el Prof. Cleto Torres.

En Mercedes (Pcia. de Bs. As.) se acaba de formar un centro de estudios tomistas. La enseñanza de la Filosofía está a cargo del Pbro. Antonio Quarracino; de la Teología a cargo del Pbro. Eduardo Pironio; de la Filosofía Jurídica y Política a cargo del Dr. Julio Ojea Quintana (h.).

Se anuncia para el mes de Junio, en el Salón de Actos del Colegio del Salvador (Bs. As.) la *Exposición Bibliográfica de la Filosofía del siglo XX*, organizada por Facultades de Filosofía y Teología (San Miguel), Instituto Científico de Investigaciones (S. Miguel) e Instituto Superior de Filosofía (Bs. As.).

El Colegio de Estudios Universitarios, que dirige el Pbro. Julio Meinvielle, anuncia para 1952, entre otras actividades, las siguientes: Ciclo de conferencias sobre el *Existencialismo*, a cargo de Regis Jolivet; a cargo del Pbro. Dr. Juan R. Sepich: *Curso introductorio a la Ética* y Cuatro conferencias: *Prolegómenos a la Filosofía existencial*; un curso sintético de *Filosofía del Derecho*, a cargo del Dr. Julio Ojea Quintana (h.); *Lectura y comentario semanal* de las cuestiones 1-26 de la Primera parte de la *Suma Teológica*, a cargo del Pbro. Julio Meinvielle.

Acaba de aparecer el N°. 6 de *Cuadernos de Filosofía*, correspondiente a Mayo-Junio de 1950, que publica el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Contiene trabajos de Ugo Spirito, Gustav Müller, Ernesto Grassi y Miguel A. Virasoro.

FRANCIA

En septiembre de 1952 se realizará en Estrasburgo, bajo la presidencia de René Hubert, el Congreso de Sociedades de Filosofía de lengua francesa. Tema: *El hombre y la historia*. Secciones: 1) Metodología histórica; 2) Formas y fuerza de la historia; 3) Sentido de la historia; 4) La Filosofía y su historia. Secretarios del Congreso: Gusdorf y Ricoeur.

En la Biblioteca de Textos filosóficos que edita Vrin, ha aparecido en versión francesa de Tricot: *Parva Naturalia* de Aristóteles, y el tratado pseudo-aristotélico *De Spiritu*.

Ha aparecido *Le mouvement doctrinal du IXe. au XIVe. siècle*, por Forest, Van Steenberghe y de Gandillac. Este volumen, es el tomo 13 de la monumental *Historia de la Iglesia* que dirigen Fliche y Martin. Publica la Editorial Bloud y Gay.

Nadie ignora qué imprescindible instrumento de trabajo es el *Bulletin thomiste* para el filósofo tomista y para cuantos se interesan por la Filosofía medioeval. Aparece en esta publicación la recensión de todos los artículos y libros que directa o indirectamente se refieren a S. Tomás. Del *Bulletin* acaban de aparecer el fascículo IV del tomo VII (comprende los años 1943-1946) y el fascículo primero del tomo VIII (comprende los años 1947-1953). Con gran alegría vemos que el *Bulletin* se ha puesto al día —se ha debido clasificar y reseñar todo lo aparecido en todos los países durante la guerra—, dando una prueba más del vigor que caracteriza a los dominicanos franceses. El fascículo IV del tomo VII está dedicado a *Historia del Tomismo y Estudio de Santo Tomás* (sección VI y VII) y las recens ones van de N.º 1327 al 1511. El fascículo I del tomo VIII comprende 115 páginas de *comptes rendus* y la bibliografía crítica de la sección I, *Historia de Santo Tomás* (N.º. 1 a 40), sección II, *Obras de Santo Tomás* (N.º. 41-162), sección III, *Fuentes doctrinales y literarias* (N.º. 163 a 391). Redacción y Administración: Le Saulchoir, Etioles, par Soisy-sur-Seine (Seine-et-Oise) France.

En los números 2-3, año 1951, de *Les Etudes Philosophiques*, su D'rector G. Berger y J. Baruzi escriben sobre Louis Lavelle. Se publica además un artículo *Témoignage*, que el recientemente desaparecido filósofo francés había enviado a la Revista. En este mismo número Le Senne se ocupa del filósofo ruso Simón Frank, fallecido en 1950.

Los Padres Gerlaud, Corvez, Moreau, Paissac, Kerouanton y Bernier del Convento de Estudios Generales Dominicanos de Chambéry-Leyse (Saboya) han emprendido la traducción francesa de la *Summa contra Gentiles*. La edición, bilingüe, reproduce el texto latino de la leonina. Ha visto la luz el tomo III, hermosamente presentado por P. Lethielleux de París.

ITALIA

El Centro di Studi Filosofici Cristiani di Gallarate ha publicado *Bibliografia Filosofica Italiana Anno 1949*, a cura di A. Padovani e F. M. Sciacca. Editó Carlo Marzoratti, Milán.

De Humberto Padovani acaban de aparecer: *Storia della Filosofia*, Introduzione, y *Il problema religioso nel pensiero Occidentale*.

El Ateneo Pontificio *Angelicum* ha editado: *Praelectiones Metaphysicae*, primera parte, de Mariano Deandrea O. P. De esta obra se ocupó SAPIENTIA en el N.º. 20, pág. 146.

En la Editorial L. I. C. E. — R. Berruti y C. Torino — ha aparecido bajo el rótulo de *De Beatitudine*, el comentario del P. Garrigou-Lagrangé O. P. a la parte correspondiente de la *Summa Theologiae*.

El año 1951 se dedicó la Reunión anual de los Filósofos cristianos de Gallarate al tema: *Fundamentos de la Estética*. Fueron relatores Stefanini y Mazzantini.

La Revista *Giornale di Metafisica* publica en su número de Noviembre-Diciembre de 1951 una reseña de bibliografía blondeliana. (Pág. 602-638).

En las *Edizioni di Filosofia* ha aparecido una nueva colección *Filosofia d'oggi*. Primeros títulos: *Giuseppe Tarozzi*, a cura di Elide Guastalla; *Michele Federico Sciarra*, a cura di Guzzo, Crippa e Arata; *René Le Senne*, a cura di Guzzo, Clava, Rosso. Ghio.

Ha aparecido la segunda edición de *Le grandi tesi del Tomismo*, de Carlo Giacon; editó Carlo Marzoratti, Milano.

La Società Editrice Internazionale ha emprendido la publicación de una monumental *Collana Pedagogica "Don Bosco"* en 22 volúmenes, que comprenden tres series: una teórica, una histórica y otra de problemas particulares de educación y pedagogía. La colección está a cargo de los profesores del Instituto Superior de Pedagogía del Pontificio Ateneo Salesiano. Han aparecido ya algunos volúmenes.

Las Edizioni Delfino, Roma, acaba de publicar el volumen 2º de *Bibliografia Filosofica Italiana dal 1900 al 1950*. Corresponde a las letras E-M. Sobre esta obra informó SAPIENTIA en el N.º 21, pág. 234.

En los números 2 y 3 de *Doctor Communis* se publican las Relaciones, las Comunicaciones y las Discusiones habidas en el *Tercer Congreso Tomista Internacional* (11-17 de septiembre de 1950), del que informó SAPIENTIA en N.º 18, págs. 298-306. Con mayor pulcritud se han publicado las *Actas del Congreso Escolástico Internacional* (6-10 de septiembre de 1950), como volumen VII en la Biblioteca Pontificii Athenaei Antoniani, bajo el rótulo: *Scholastica ratione historico-critica instauranda*. El volumen incluye, a más del índice general, un índice onomástico y fotografías.

ESPAÑA

Bajo el título de *Introducción a la Metafísica de Aristóteles*, Fermín de Urmeneta nos ha dado la traducción de los cuatro primeros libros de la Metafísica de Aristóteles, acompañada de breves notas. Editó Rauter S. A.

De nuestro colaborador, el R. P. Todolí Duque ha aparecido *El Bien Común*, editado por el Instituto Luis Vives de Filosofía.

La importante obra del P. Venancio Carro O. P. *La Teología u los teólogos y juristas españoles ante la conquista de América*, acaba de darse en su segunda edición.

En el Instituto "Luis Vives" de Filosofía, en los días 4-10 de noviembre de 1951 se celebró la Primera Semana Española de Filosofía. Tema central: *La persona humana*. Se inició la semana con la Conferencia: *Cosa y Persona*, de D. Juan Zaragüeta, Director del Instituto. Acerca de las ponencias y principales comunicaciones, informa la Revista *Pensamiento*, N.º 29, pág. 136 y 137.

La Revista filosófica española *Pensamiento* (N.º 28) está dedicada a comentar la Encíclica *Humani Generis*. Sumario: *El filósofo cristiano en*

su ser y actitud, en su impulso y consistencia, Joaquín Iriarte, S. J.; *Filosofía y Concepción del mundo en relación con el problema de la Filosofía católica*, José M. Díez - Alegría S. J.; *Relativismo y Metafísica absolutamente verdadera*, Juan Roig Gironella, S. J.; *Epistemología de la evolución biológica*, Alejandro Roldán, S. J.; *Panorama de las reacciones filosóficas provocadas por la encíclica Humani Generis*, José Muñoz, S. J.

C U B A

En los días 20-31 de enero de 1953 se realizará en La Habana, Cuba, el IV Congreso interamericano de Filosofía "José Martí". Se señalan como temas de interés general: *El problema de la historicidad en la Filosofía y Esencia y destino del hombre*. Humberto Piñera Llera preside el comité organizador. Secretario: Pedro Aja Jorge. Correspondencia: Santa Catalina 105 (Altos) Vibora, Habana, Cuba.

S U I Z A

Los números 19-20 de la Revista *Dialectica*, un volumen de 239 páginas, aparecen dedicados al estudio del *dinamismo psíquico*, bajo la dirección de Jean Paulus. Colaboran: Paulus, Alexander, French, Maslow, Murray, Rosenzweig, Buhler, Duyckaerts, De Greeff, Delay, Fontes.

B E L G I C A

El N.º. 24 de la *Revue Philosophique de Louvain* contiene los trabajos leídos en ocasión del centenario del nacimiento del Cardenal Mercier. El conjunto de estos trabajos va precedido de un extenso artículo de Louis de Raeymaeker: *Les origines de L'Institut supérieur de Philosophie de Louvain*. Sumario: *Les journées commémoratives du Centenaire de la naissance du Cardinal Mercier*; Louis de Raeymaeker: *Allocution liminaire*; Francesco Morandini: *L'epistémologie thomiste*; Aimé Forest: *Orientations actuelles en métaphysique*; Norbert Luyten: *Cosmologie*; Stephan Strasser: *Désiré Mercier et le problème de la psychologie néothomiste*; Edgard De Bruyne: *Le problème de la Philosophie morale*; M.-D. Chenu: *L'étude historique de Saint Thomas*; Louis de Raeymaeker: *Allocution finale*.

La circular N.º. 2 del XI Congreso Internacional de Filosofía (Bruselas) nos informa que el 20 de agosto de 1953, a las 10.30, tendrá lugar la apertura del Congreso. Se clausurará el 26 de Agosto por la tarde. Se realizarán cinco reuniones plenarias. Las comunicaciones serán publicadas tres meses antes de la apertura del Congreso.

LIBROS RECIBIDOS

- LA CIUDAD ANTIGUA, Fustel de Coulanges, Emecé Editores, S. A., Buenos Aires, segunda edición, 1951.
- NIETZSCHE O EL DECLINAR DEL ESPIRITU, Gustave Thibon, Ediciones Desclée, de Brouwer, Buenos Aires.
- UBER DAS WESEN DES KUNSTWEKS, Romano Guardini, 3a. edición, 1950.
- L'ENFANT D'AGRIGENT SUIVI DE LE GREC ET LA NATURE, A. J. Festugiere, Les iles d'or, librairie Plon, Paris, 1949.
- LE LIVRE DES JOURS ET DES NUITS, Theodor Haecker, L'epi, Librairie Plon, 1951.
- LES CONVERSIONS DE SAINT AUGUSTIN, Jean-Marie Le Blond, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1950.
- LES FONDAMENTS LOGIQUES DES MATHEMATIQUES, E. W. Beth, Paris-Louvain, 1950.
- MEMORIA DEL CUARTO CONGRESO DE LITERATURA CELEBRADO EN LA UNIVERSIDAD DE LA HABANA, Publicaciones del Ministerio de Educación, La Habana, 1949.
- LA UTOPIA PENAL DE DORADO MONTERO, José Anton Oneca, Universidad de Salamanca, 1951.
- EL TERCER CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA, Ministerio de Educación, La Habana, 1950.
- DOS NUDOS CULTURALES HISPANO-SUECOS, Francisco E. de Tejada, Universidad de Salamanca, 1950.
- INITIATION A LA PRIERE, Romano Guardini, Editions Alsatia.
- L'ETERNELLE VIE ET LA PROFONDEUR DE L'AME, Fra. Reg. Garrigou-Lagrange, Desclée de Brouwer, Paris.
- MARIA GORETTI, Alfredo Mac Conastair, Emecé, 1951.
- MOIRA, Julien Green, Emecé, Editores S. A., Buenos Aires, 1951.
- CONSIDERACIONES SOBRE LA INVESTIGACION CIENTIFICA, José Albareda Herrera, Madrid, 1951.
- MOTIVI PLOTINIANI, Carlo Giacon, Cedam, Padova, 1950.
- I PROBLEMI FONDAMENTALI DELLA FILOSOFIA DI PLATONE, Carmelo Librizzi, Cedam, Padova, 1950.
- MUSICA Y HUMO, Malvina Rosa Quiroga, Imprenta de la Universidad, Córdoba, 1951.
- UNE PHILOSOPHIE DE L'AMBIGUITE, L'EXISTENTIALISME DE MAURICE MERLEAU-PONTY, A. de WAELEHENS, Louvain, 1951.
- EL CONCEPTO DE PERSONA Y LA UNION HIPOSTATICA, Mateo Febrer, O. P. F. E. D. A., Valencia, 1951.
- O FIM DA CRIAÇÃO NOS ESCRITOS DE LEONARDO LESSIO S. J., Urbano Thiesen S. J., Porto Alegre, Brasil, 1950.
- LOS CUATRO TEMPERAMENTOS, Conrado Hock, Editorial Difusión, Buenos Aires.
- PROBLEMAS SOCIAIS DA ATUALIDADE, R. Kothen, Agir, Rio de Janeiro, 1950.
- SCHOLASTICA RATIONE HISTORICO-CRITICA INSTAURANDA. Acta Congressus Scholastici Internationalis, Romae anno Sancto MCML celebrati, 1951.
- L'TRE ET SES PROPIETES, Louis Lachance, O. P., Les éditions du Lévrier, Ottawa, Montreal, 1950.
- INTRODUCCION A LA METAFISICA, Angel González Alvarez, Universidad Nacional de Cuyo, 1951.
- INTRODUCCION A LA TEORIA DEL ESTADO, Arturo Enrique Sampay, Ediciones Politeia, Buenos Aires, 1951.
- DIVORCIO DISFARÇADO, Confederação das famílias cristas, Sao Paulo, 1951.
- ENSAYOS METAFISICOS, Juan Adolfo Vázquez, Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de Filosofía, 1951.
- IDEAS POLITICAS DE SOR MARIA DE AGREDA, Fr. Antonio González O. P., Universidad de Santo Tomás, Manila, 1950.
- EL TOMISMO, Etienne Gilson, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951.
- FILOSOFIA Y VIDA — I: LA VIDA MENTAL, Juan Zaragüeta, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1950.
- ONTOLOGIA DE LA EXISTENCIA HISTORICA, Antonio Millán Puelles, Publicaciones

- del Departamento de Filosofía de la Cultura, Instituto de Investigaciones Científicas, Madrid, 1951.
- CIERTA DURA FLOR, (poesías) Julio César Avanza, Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 1951.
- ESTUDIOS SOBRE HISTORIA DE LA CIENCIA ESPAÑOLA, José M^a. Millás Vallicrosa, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Barcelona, 1949.
- LAS TRES VIAS Y LAS TRES CONVERSIONES, P. Reginaldo Garrigou-Lagrange, O. P. Dedebe, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1945.
- SAN AGUSTIN, Erich Przywara S. J., Revista de Occidente, Buenos Aires, 1949.
- EL TALLO, LA RAIZ Y LA FLOR, Coventry Patmore, Ediciones Nuevo Destino, La Plata, 1951.
- L'ESTETICA DELL'IDEALISMO TEDESCO, Luigi Pareyson, Edizioni de Filosofia, Torino, 1950.
- FICHTE, Luigi Pareyson, Edizioni de Filosofia, Torino, 1950.
- LA MORALITÀ, Augusto Guzzo, Edizioni di Filosofia, Torino, 1950.
- IL CRISTOCENTRISMO E I SUOI FONDAMENTI DOGMATICI IN S. AGOSTINO, Elisio Scano, L. I. C. E., Torino.
- L'INQUISITIONE MEDIOEVALE ED IL PROCESSO INQUISITORIO, Carlo Reviglio Della Veneria, L. I. C. E., Torino.
- DE BEATITUDINE DE ACTIBUS HUMANIS ET HABITIBUS, Reginaldus Garrigou-Lagrange O. P., L. I. C. E., Torino.
- PRAELECTIONES METAPHYSICAE, Introductio, P. Marianus Deandrea O. P., Officium libri catholici Pont. Athenaeum "Angelicum", Roma, 1951.
- STORIA DELLA FILOSOFIA, Introduzione, Umberto A. Padovani, Collezione Filosofica, Marzorati, Milano, 1950.
- IL PROBLEMA RELIGIOSO NEL PENSIERO OCCIDENTALE, Umberto A. Padovani, Marzorati, Milano, 1951.
- EL BIEN COMUN, José Todolí, O. P., Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1951.
- LA TEOLOGIA Y LOS TEOLOGOS — JURISTAS ESPAÑOLES ANTE LA CONQUISTA DE AMERICA, P. Venancio D. Carro O. P., Salamanca, 1951.
- DIOS EN LA HISTORIA, Félix Restrepo, Bogotá, 1950.
- DOCE NUDOS CULTURALES HISPANO-SUECOS, Francisco Elías de Tejeda, Salamanca, 1950.
- TEORIA DELL'ASTRAZIONE, Giovanni Fausti, Cedam. Padova 1947.
- L'ESSE IN" ET L'ESSE AD" DANS LA METAPHYSIQUE DE LA RELATION, Stanislas Breton Rome, 1951.
- LA INTERNACIONAL CATOLICA, Pablo A. Ramella, Editorial Difusión, Buenos Aires, 1951.
- LEÇONS DE PHILOSOPHIE DES SCIENCES EXPERIMENTALES, Auguste Grégoire, S. J., Vrin Paris, 1950.
- PENSER CHRETIENNEMENT NOTRE TEMPS, Jacques Leclercq, Téqui, Paris.
- LA PHENOMENOLOGIE, Francis Jeanson, Tequi, Paris.
- DEUS DOMINUS, (I Y II) Emmanuel Gisquiere, Beauchesne et ses Fils. Paris.
- HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, Albert Rivaud (I-II-III) Logos, Paris, 1950.
- QUAESTIONES - INEDITAE DE ASSUMPTIONE B. V. MARIAE, Guateri Cancellarii et Bartholomaei de Bonomia O. F. M. segunda edición, Monasterri Typis Aschendorff, 1951.
- LE TEMPS HARCELANT, Enrico Castelli, Presses Universitaires de France, Paris, 1952.
- LEIBNIZ, Rudolf Zocher, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1952.
- BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA ITALIANA, dal 1900 al 1950, a cura dall'Istituto di Studi filosofici e del Centro Nazionale di informazioni Bibliografiche, 2^a parte (E-M), Edizioni Delfino, Roma, 1952.
- EL MILAGRO EN EL ATARDECER, Luciano M. Sicard, Talleres gráficos de Angel Domínguez, La Plata, 1951.
- L'EGLISE DU VERBE INCARNÉ, Charles Journet, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Desclée de Brouwer, Paris, 1951.

APARECIO de

Octavio Nicolás Derisi

LA PERSONA

SU ESENCIA, SU VIDA
Y SU MUNDO

Edición del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata

PRECIO \$ 16.-

★

En venta en la Biblioteca de la Facultad de Humanidades (calle 6 - 47
y 48. La Plata); y en las principales librerías del País.

(Distribuidor: LOSADA, Alsina 1131, Buenos Aires)

Héctor Julio & Ernesto Díaz S.A.

Industrial y Comercial y de Representaciones
Importaciones - Exportaciones

Montevideo 513 T. E. 35 - 1407 - 35 - 1673
BUENOS AIRES

Obras en venta en la Administración de "SAPIENTIA"

- Raimundo Paniker: — "F. H. Jacobi y la Filosofía del Sentimiento" \$ 3.—
Guillermo Blanco: — "El concepto de pasión en Santo Tomás" " 1.—
Octavio N. Derisi: — "Filosofía Moderna y Filosofía Tomista", 2ª. ed., I. t. " 12.—
II. tomo " 12.—
— "Los fundamentos Metafísicos del orden moral".
Ya apareció segunda edición corregida y notablemente aumentada, publicada por el Instituto "Luis Vives", de Filosofía de Madrid.
— "Lo eterno y lo temporal en el arte" (Agotado) " —
— "La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás" " 12.—
— "Concepto de la Filosofía cristiana" (3ª millar) " 3.—
— "La Psicastenia" " 1.—
— "Ante una nueva edad" " 1.—
— "Esbozo de una Epistemología tomista" " 3.—
— "La Filosofía del Espíritu de Benedetto Croce" " 8.—
— "Las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura" " 3.—
— "El Arte cristiano" " 3.—
Grabmann-Derisi: — "La doctrina espiritual de Santo Tomás de Aquino" " 8.—
— "La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino" " 5.—
N. B.: A los suscriptores de SAPIENTIA se les hará un descuento del 15 o/o, y no se les cobrará el gasto de envío.

Dirección: Seminario Mayor "San José" - 24 - 65 y 66 LA PLATA, F. C. Nac. G. R.